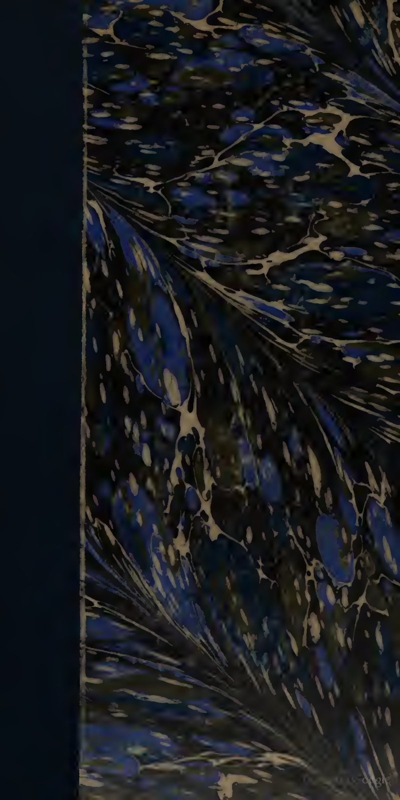






DE LA

MORALE DANS L'ANTIQUITÉ

DE LA

MORALE DANS L'ANTIQUITÉ

Paris. — Imprimerie de E. Martinet, rue Mignon, 2.

DE LA

MORALE DANS L'ANTIQUITÉ

PAR

AD. GARNIER

Membre de l'Institut, professeur à la Faculté des lettres.

PRÉCÉDÉE D'UNE INTRODUCTION

PAR

M. PRÉVOST-PARADOL

de l'Académie française.

PARIS

GERMER BAILLIÈRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR

Rue de l'École-de-Médecine, 17.

Londres | **New-York**
Hipp. Baillière, 219, Regent street. | Baillière brothers, 440, Broadway.

MADRID, C. BAILLY-BAILLIÈRE, PLAZA DEL PRINCIPE ALFONSO, 16.

1865

INTRODUCTION

Ce volume trop court est un témoignage, ajouté à tant d'autres, de la vanité de nos projets et de la brièveté de notre vie. Ce n'était rien moins qu'une histoire complète de la morale dans l'antiquité que M. Garnier voulait écrire, en étudiant et en comparant entre eux tous les monuments de la sagesse antique, depuis les sentences éparses et les apophthegmes concis des sages de la Grèce jusqu'aux admirables pensées de Marc-Aurèle. L'auteur de cette histoire devait rencontrer sur cette longue route les noms de Socrate, de Xénophon, de Platon, d'Aristote, de Cicéron, de Sénèque, d'Épictète, de Plutarque, et ainsi s'était développé à ses yeux le plan d'un vaste et savant ouvrage. Il ne se proposait pas seulement de recueillir et d'exposer avec clarté les idées de ces

écrivains immortels sur la morale; il voulait, selon son usage, tirer une conclusion de cette consciencieuse étude et se servir des lumières qu'il y aurait trouvées pour résoudre deux grandes questions qui s'imposaient à son esprit. Arrivé au terme de cette revue d'opinions, il avait résolu de se demander: premièrement, quelle est la nature de la morale, si elle est un produit de l'intérêt, une inspiration du sentiment ou une conception de l'intelligence? secondement, à combien de principes irréductibles la morale peut-elle se ramener? Et, avec son besoin accoutumé de précision et de clarté, il aspirait à donner sur ces grandes questions des réponses assez solides pour assurer à la science de la morale une certitude égale à celle de la géométrie.

D'un si noble projet il ne reste que cette ébauche, intéressante à plus d'un titre et digne de l'auteur du *Traité des facultés de l'âme* par la rigueur des analyses et par la précision du langage. Les sages de la Grèce, Socrate et Xénophon, sont les trois sujets de cette première étude, et lorsqu'on en achève la lecture trop rapide, on ne peut voir sans un serrement de cœur le terrain manquer tout à coup sous les pas de celui qui s'était tracé une si longue carrière.

M. Garnier nous fait donc assister aux débuts de la sagesse antique, à la naissance de la philosophie morale de la Grèce et de Rome qui ne cessera de s'élever, en s'épurant, jusqu'aux sublimes sentences d'un Marc-Aurèle, mais qui gardera jusqu'au bout, comme une marque ineffaçable de son origine, de

ce caractère d'utilité pratique, de prudence terrestre, d'heureux calcul, de modération politique, si différent de l'élan généreux et irréfléchi de la morale chrétienne. Les préceptes de morale attribués aux sages de la Grèce sont assez analogues à des préceptes d'agriculture : c'est l'art de cultiver la vie comme un champ, et de lui faire produire en ce monde même une abondante moisson; ce sont des conseils souvent naïfs dans leur forme, mais toujours profonds par le sens, sur les moyens d'éviter les maux de ce monde, tels que le danger, la pauvreté, l'opprobre, le ridicule, et d'en conquérir les avantages, c'est-à-dire la sécurité, la fortune, la considération, la gloire. Parfois le ton de ces conseils s'élève sans leur rien enlever de leur brièveté saisissante, et ils expriment avec une majesté simple les idées les plus capables de bien régler ou de soutenir le cœur de l'homme, comme cette maxime gravée sur un Hermès à côté de l'indication de la route à suivre : « *Voyageur, chemine, en pensant à la justice !* » ou comme cette autre encore : « *Honore l'espérance, marche à ton but sans crainte ;* » mais cette élévation même ne dépasse jamais un certain point qui paraît infranchissable à cette sagesse primitive, et les idées absolument désintéressées que le christianisme a rendues familières à nos esprits, s'il n'a pas réussi à en faire la règle de nos mœurs, en sont toujours absentes. C'est pourtant dans ces conseils pratiques du premier âge qu'il faut chercher la source et l'esprit de la morale antique; et Socrate lui-même, préoc-

cupé surtout de démontrer l'accord du juste avec l'utile et l'intérêt bien entendu qui doit nous porter à bien faire, semblera d'abord l'héritier légitime et le commentateur ingénieux de ces anciens sages.

Mais avec quelle finesse et quelle grandeur d'âme il féconde et accroît cet héritage, sans parler de l'exemple impérissable de sa vie et de sa mort. Modéré en toutes choses, défenseur infatigable et spirituel de la justice et du bon sens, menacé du supplice sous les trente tyrans comme ami de la liberté, et proscrit après leur chute comme suspect à la démocratie dont il avait raillé les erreurs, témoignant enfin par sa conduite à sa dernière heure de ce qu'il y avait de sérieux, de profond et d'héroïque dans son aimable et facile vertu, Socrate est resté à juste titre, dans la mémoire des hommes, le modèle le plus accompli de ce que notre race bien cultivée peut produire. Cependant il n'avait pas seulement pratiqué la vertu, il l'avait enseignée, et, ramenant à un seul principe les divers motifs qui peuvent engager l'homme à se bien conduire, il avait déclaré la vertu identique avec la connaissance de la vérité et avec le bonheur. Qu'est-ce, en effet, que la connaissance de la vérité si ce n'est la notion claire et complète de notre destinée véritable ici-bas, des devoirs que nous sommes chargés d'y remplir et de la satisfaction attachée à l'accomplissement de ces devoirs ? Préférer la jouissance trompeuse et passagère qui peut résulter d'un oubli du devoir à la jouissance solide et durable qu'en procure l'accomplissement, qu'est-ce autre chose que se

tromper et que laisser échapper à la fois, par un faux calcul, la vérité et le bonheur en même temps que la vertu? Le sage sera donc vertueux parce que, instruit de la condition humaine, il met les choses de ce monde dans l'ordre qu'elles doivent avoir et place la vertu au-dessus de tout le reste; et il sera en même temps heureux, parce qu'il ne doutera pas qu'en possédant la vertu il ne possède le plus grand des biens, ou, pour mieux dire, le seul bien réel qu'il soit donné à l'homme d'atteindre ici-bas.

En résumant cette doctrine de l'identité de la vertu avec la connaissance de la vérité et avec le bonheur, M. Garnier fait remarquer qu'elle ne tient pas assez compte de l'effort et par conséquent de la peine attachée à la pratique de la vertu, et qu'en outre présenter la vertu comme l'objet le plus agréable ici-bas, et la recommander à titre de plaisir, c'est lui enlever le caractère d'obligation et de commandement rigoureux que lui donne la conscience. Sur ces deux points cependant, la défense de Socrate est loin de nous paraître impossible. Dire en effet que la vertu, inspirée par la connaissance de la vérité, est identique avec le bonheur, ce n'est point s'obliger par là même à nier qu'un effort ne soit nécessaire pour préférer ce grand et solide bonheur aux joies vives et séduisantes, quoique fausses et passagères, qui peuvent en détourner l'homme. La vertu inspirée par la connaissance de la vérité n'est autre chose qu'un certain ordre rationnellement établi par nous entre les biens de ce monde, et que le juste discernement de ceux

de ces biens que notre propre intérêt doit nous faire préférer à tous les autres. Mais cette connaissance et ce discernement n'empêchent point qu'en passant à côté de ces biens secondaires pour aller droit au bien véritable, nous n'éprouvions une sorte d'attraction qui est capable de troubler un instant notre marche et qui ne peut être vaincue que par un effort. C'est ainsi que chaque planète, comme notre terre elle-même, tout en suivant sa route autour du soleil, est troublée dans son cours par l'attraction des corps qui l'avoisinent, et que les calculs astronomiques tiennent toujours compte de ces perturbations. Cette marche régulière et invincible dans sa direction principale, quoique troublée, est l'image de la vie de l'homme que la raison conduit à la vertu à travers les tentations de sa route et malgré les déviations passagères.

L'effort n'est donc pas exclu de la vertu telle que la comprend Socrate; maintenant cet effort, qui est sur le chemin de la vertu et qui diminue à mesure qu'on en approche davantage exclut-il le bonheur? Il exclut sans doute le bonheur absolu tel que nous pouvons plutôt l'imaginer que le concevoir; mais il n'exclut nullement cette satisfaction relative à laquelle il nous faut bien dans ce monde donner, faute de mieux, le nom de bonheur. Je dirai volontiers avec Socrate, en dépit des apparences contraires, que nul ne fait le bien s'il n'y trouve son plaisir, ou, pour parler plus exactement, que nul ne fait le bien s'il n'éprouve à le faire moins de peine qu'en tenant une conduite op-

posée. Quand nous bravons, par exemple, de grandes douleurs ou de vifs chagrins pour accomplir un devoir, quel est le secret de notre courage, sinon que la conduite contraire nous causerait une souffrance morale plus intolérable encore, et qu'à côté de cette souffrance les autres douleurs nous paraissent, sinon légères, du moins faciles à supporter? C'est donc la recherche du plus grand bien ou, si l'on veut, de la moindre peine morale, qui nous conduit vers le devoir tel que nous l'avons conçu, alors même que nous paraissons lui faire les plus courageux sacrifices; mais c'est précisément le discernement de ce plus grand bien ou de cette moindre peine morale et la préférence que nous lui donnons sur tout le reste qui s'appellent vertu dans le langage ordinaire des hommes. Or, ce discernement et cette préférence de la moindre peine à la plus forte ne sont autre chose que cette connaissance de la vérité, et que ce bonheur que Socrate déclare identiques avec la vertu.

Quant à ce saint aspect d'obligation morale et de commandement de la conscience que Socrate courrait, dit-on, le risque d'enlever à la vertu en déclarant qu'elle est dans l'intérêt bien entendu de l'homme et en la confondant avec la recherche du bonheur, nous croyons que la doctrine socratique ne dépouille point nécessairement la vertu de ce grand caractère. Il faut seulement se rendre compte de ce qu'on entend par cette obligation morale et par ce commandement de la conscience. Au milieu de créatures dénuées de moralité et sans autre règle que la

satisfaction de leurs appétits corporels, l'homme se sent né pour une existence plus noble. Un instinct merveilleux l'avertit qu'il y a pour lui en ce monde d'autres devoirs que de se procurer les choses nécessaires à la vie, d'autres jouissances que celles du corps. S'il cède à cet instinct qui l'élève, il sent son âme s'agrandir, il entrevoit de nouveaux horizons, il passe d'un devoir facile à un devoir difficile, il en conçoit sans cesse de plus étendus ou de plus délicats, il avance dans la vie morale et ne peut y faire un seul pas sans se sentir ennobli. Si, au contraire, il évite d'écouter cet instinct qui le pousse à la vie morale, s'il cherche à l'anéantir, comme un hôte importun introduit mal à propos dans son âme, il y réussit à la longue, car, à la différence des besoins matériels, les besoins moraux non satisfaits s'éteignent; mais il n'y réussit pas sans que cet instinct ne proteste et ne se débatte sous la main grossière qui veut l'étouffer. Cette voix de la conscience qui pousse l'homme dans l'arène de la vie morale, et qui gémit s'il refuse lâchement d'y entrer ou s'il veut en sortir, n'est autre chose que le cri de la vocation de l'homme. Cette vocation est tout aussi impérieuse que les vocations moins nobles qu'il a en commun avec le reste des créatures; car cette partie élevée de son âme a faim et soif de justice, de devoir accompli, de dévouement, de générosité, de vérité et de beauté, comme l'autre partie de son être a faim et soif de chair et de sang. Et de même que cette vocation morale se soulève et crie si on l'étouffe, elle se déclare satisfaite si

on lui cède, et l'homme qui la suit sent qu'il accomplit une sorte d'obligation sacrée qui lui est imposée par sa nature. C'est donc le commandement légitime de sa destinée qui se fait entendre par la voix de sa conscience; c'est pourquoi le refus d'obéir, la désertion de ce devoir particulier à l'homme entraînent aussitôt chez lui ce malaise moral auquel il a donné le nom de remords, impression aussi sensible, aussi facile à reconnaître que le malaise physique qui suit en nous l'inobservation ou le mépris d'une loi essentielle de la nature. En quoi pourtant cette obligation, manifestée par la voix de la conscience, serait-elle inconciliable avec la doctrine de Socrate sur l'identité de la vertu, de la connaissance de la vérité et du bonheur? Entendre clairement cette voix de la conscience, discerner avec son secours et avec la lumière de la raison l'ordre qu'il convient de mettre entre les biens vers lesquels nos divers instincts nous poussent, préférer les meilleurs par l'effet de ce discernement même, et trouver notre bonheur à les posséder, voilà ce que Socrate entend par vertu, et sa définition peut être avouée par la philosophie la plus austère.

J'ose ajouter qu'elle est avouée par la religion, qui dit, dans un langage admirable, qu'il faut connaître Dieu, l'aimer et le servir, c'est-à-dire avoir d'abord la connaissance de la vérité, puis céder à l'amour qu'elle inspire, et enfin s'unir à elle par sa conduite et y trouver le bonheur. C'est la marche même que Socrate a tracée pour le sage; mais, à la différence

de Socrate qui ne peut engager sur ce chemin que l'homme assez éclairé pour discerner entre les vrais biens de la vie, pour mettre un ordre raisonnable dans ses désirs et pour sacrifier, dans l'intérêt de son bien-être moral, le moins noble au plus noble, à la différence de Socrate, qui ne peut guère se faire suivre sur cette route que par l'élite intellectuelle du genre humain, la religion y pousse confusément tout le monde, parce qu'elle en a élargi l'entrée en simplifiant le premier terme du problème : la connaissance de cette vérité qu'on ne peut ensuite manquer d'aimer et de servir. La religion n'est pas autre chose qu'une simplification hardie de ce premier terme du problème moral, qu'elle résout ainsi d'autorité et qu'elle met au niveau de la plus humble intelligence. Elle ne dit pas seulement comme Socrate : Connais-toi toi-même, démêle dans la foule de tes penchants ceux qui te portent au bien, discerne ce vrai bien lui-même de tous les faux biens qui l'entourent et qui parfois lui ressemblent, va enfin le saisir à travers tous les obstacles, et tu seras heureux. Elle tient un autre langage, elle dit hardiment à celui qui a le don (ne l'a pas qui veut) de l'écouter volontiers et de la croire : Dieu a parlé ; il a dit deux fois, d'abord dans le désert de Sinaï, puis dans une ville de la Judée, que tu dois être juste, honnête, pur jusqu'au fond du cœur, bienfaisant envers tes ennemis même, résigné aux maux de la vie, disposé à rendre le bien pour le mal, et qu'en agissant de la sorte tu trouveras le vrai bonheur. Ces

enseignements, sauf en ce qui touche une charité plus ardente et une humilité sublime, ne diffèrent guère, dans la pratique, de ceux de Socrate ; mais ils ne sont pas seulement destinés aux élégants d'Athènes et à la belle jeunesse dont le philosophe était entouré, ils tombent incessamment comme une ondée vivifiante sur le cœur des multitudes ; ils ne supposent pas qu'on a résolu d'abord la question du souverain bien avec l'instrument délicat de la dialectique, ils ont pour point de départ cette affirmation autrement simple, autrement puissante, respectable même à ceux qui ne peuvent l'admettre, s'ils tiennent compte des bienfaits qui en découlent : Dieu a parlé !

C'est ce point de départ si élevé de la morale chrétienne, c'est cette source surhumaine d'où on la répand sur le monde qui lui ont toujours donné un air si différent de celui de la morale antique, alors même que leurs enseignements se ressemblent, qu'elles agissent dans le même sens et qu'elles poussent du même côté le cœur de l'homme. L'une donne des conseils, l'autre communique des ordres ; l'une en appelle à votre science en même temps qu'à votre conscience, à votre connaissance du vrai, à votre discernement des biens véritables ; l'autre exige simplement votre croyance et prend la forme d'un message céleste que la voix intérieure de la conscience a seulement le droit de confirmer ; l'une enfin (et voici peut-être leur différence capitale) prend ce monde même pour base et le plus souvent pour terme ; elle tient surtout à y régler les rapports des hommes entre

eux au point de vue de la justice, afin d'y assurer en même temps leur bien-être et leur santé morale, et elle arrive ainsi au juste et au beau par le chemin de l'utile ; l'autre considère ce monde avec une sorte d'indifférence, ne daigne le régler qu'en vue du monde invisible, et ne voit d'ordre véritable, de bonheur digne d'envie, de mérite récompensé qu'au delà de cette terre. Elles se touchent cependant en plus d'un point, et les nobles conseils d'un Platon, d'un Marc-Aurèle sont souvent bien voisins des commandements du christianisme ; mais cette rencontre est la perfection de la morale antique, tandis qu'elle est le point de départ, ou, pour mieux dire, l'éternel *statu quo* de la morale chrétienne. Pour éliminer de la morale antique la notion prépondérante de l'utile, ou plutôt pour l'y épurer en la rapprochant de plus en plus de celle du juste, il a fallu l'effort ingénieux des plus beaux génies; pour faire pénétrer au contraire la notion de l'utile dans la morale chrétienne, lorsque les casuistes ont voulu l'accommoder aux relâchements du monde et à la vie corrompue des cours, il n'a pas fallu moins d'efforts, et, si la première a été pénible à élever, la seconde n'a pas été moins difficile à avilir.

Toutes deux dans leur pureté serviront éternellement, selon le temps, selon les lieux, et surtout selon le tour des esprits auxquels elles s'adressent, à rendre les hommes meilleurs et par conséquent plus heureux. Qu'on veuille pousser les hommes au bien au nom de la philosophie ou au nom de la religion,

le champ est vaste et peut donner sans combat une large place à tous les apôtres. Dans cette mer poissonneuse où l'un pêche avec une ligne et l'autre avec un filet, chacun fait sa capture, et qu'y a-t-il d'étonnant ou de regrettable si le filet symbolique de Pierre est le plus tôt et le mieux rempli ! Il est de la nature de l'homme d'aimer, au milieu des maux de cette vie, les promesses faites avec certitude, et de faire le bien plus volontiers, s'il est soutenu par une ferme espérance. D'un autre côté, qui ne connaît certains hommes, semblables à l'homme excellent qui a fait cet ouvrage, en qui la philosophie produit des fruits de justice et de bonté comparables à tous ceux que la religion peut mûrir ! Ne faisons donc la guerre qu'à ce qui abaisse l'homme ; honorons et aimons tout ce qui l'élève.

Prévost-Paradol.

DE LA

MORALE DANS L'ANTIQUITÉ

LES SAGES DE LA GRÈCE

Qu'est-ce que la morale? Est-elle un ensemble de recommandations relatives à notre propre intérêt, une exhortation de ne pas nuire et de rendre des services dans la vue de nous assurer des appuis, ou de causer à nos semblables un plaisir que nous partagerons par sympathie? La morale se renferme-t-elle ainsi tout entière dans les limites du sentiment? Ou bien est-elle une science fondée sur des conceptions intellectuelles, comme la géométrie pure? Le triangle parfait, par exemple, ne se trouve que dans notre esprit : loin de tirer cette conception de la vue des objets naturels, nous nous servons de l'idée intérieure pour juger les figures extérieures, et pour vérifier entre autres la forme des cristaux naturels? En est-il de même de la justice parfaite; et du parfait désintéressement? Ces vertus ne sont-elles que

dans notre intelligence et, au lieu de nous venir du spectacle des actions humaines, ne nous servent-elles pas à juger ces actions, et à leur assigner leur caractère de mérite ou de démérite?

Dans le cas où la morale serait une science idéale comme les mathématiques pures, à combien d'éléments peut-on la réduire? Les mathématiques ont pour éléments les idées de quantité, d'unité indivisible soit dans le nombre, soit dans l'espace, de ligne droite ou courbe, de surface, de solide, et enfin d'infini. Toutes ces idées sont irréductibles les unes aux autres, mais elles suffisent à la construction de l'immense édifice de la géométrie, et l'on peut dire que les mathématiques dans leurs spéculations les plus complexes et les plus élevées, sont la combinaison de sept idées primitives ni plus ni moins. De combien d'idées primitives la morale se compose-t-elle? Combien renferme-t-elle de principes irréductibles? L'idée de la tempérance est-elle distincte de l'idée de la justice? celle-ci diffère-t-elle de l'idée de la charité? La culture de l'intelligence est-elle une vertu morale? peut-elle se mettre sur le même rang que la justice et la charité?

En résumé, la morale soulève deux principales questions : premièrement, quelle est la nature de la morale? est-elle un produit de l'intérêt, une inspiration du sentiment ou une conception de l'intelligence? Secondement, à combien de principes irréductibles la morale peut-elle se ramener? Tels sont les deux problèmes dont nous nous proposons de chercher la solution à travers l'histoire de la morale, depuis l'antiquité grecque jusqu'à l'époque où nos forces nous permettront de parvenir.

Nous avons le dessein de comparer entre eux les grands monuments de la morale antique : les mémoires de Xénophon sur Socrate, les dialogues moraux de Platon,

les traités de morale d'Aristote, les ouvrages philosophiques de Cicéron, de Sénèque, d'Épictète, de Plutarque et de Marc-Aurèle : nous rechercherons comment chacun de ces auteurs envisage la nature de la morale, et quelles sont, en ce qui touche les mœurs, les nouvelles idées qui apparaissent de siècle en siècle. Nous ne nous proposons pas, en étudiant la pensée des anciens, de satisfaire une curiosité oisive, qui se donne le spectacle des diverses opinions humaines, sans se soucier de savoir de quel côté est la vérité; nous voulons saisir dans les mains vénérables de l'antiquité les matériaux d'une science que nous aimerions à voir établie sur des bases aussi solides et distribuée dans un aussi bel ordre que la géométrie pure.

Les mémoires de Xénophon sur Socrate sont, en ce qui touche la morale, le premier monument de quelque importance qu'on trouve dans l'antiquité grecque. Mais Socrate a été précédé par les sages de la Grèce. Que leur doit-il? Quelles idées leur a-t-il empruntées? Quels services ces sages ont-ils rendus à la science qui nous occupe? Telle est la première question que nous voulons éclaircir.

Les sources où l'on doit puiser la connaissance de ces personnages et de leurs pensées sont les œuvres de Platon, d'Aristote, et les écrits de Démétrius de Phalère, recueillis par Stobée. Ces documents sont les seuls qui ne s'éloignent pas assez du temps et du pays où ont vécu les sages, pour que les fausses traditions, et ce qu'on pourrait appeler les légendes de l'antiquité, se soient mêlées aux récits historiques. Cicéron, historien assez exact de la philosophie antique, en est cependant moins rapproché que les auteurs que nous venons de nommer. Quant à Plutarque et à Diogène de Laërte, on sait avec quelle avidité ils accueillent les histoires merveilleuses et

le soin qui est nécessaire pour distinguer sur quelles autorités ils s'appuient. Toutefois, en ce qui regarde les sentences morales des sages de la Grèce, Diogène de Laërte et Plutarque, s'il faut lui attribuer le *Banquet des sept sages*, contiennent peu de chose de plus que les auteurs tout à fait dignes de foi, et nous aurons soin d'indiquer les emprunts que nous pourrons faire à ces autorités moins sûres.

Nous ne nous occupons ni de la vie des sages, ni de leurs conjectures sur la physique et la formation du monde, mais seulement de la doctrine morale qu'on peut rapporter aux principaux d'entre eux. Le nombre de sept est celui auquel on les a réduits ou plutôt élevés, car il y en a un ou deux qu'on semble y avoir fait entrer par force, et qui font peu de figure dans cette auguste compagnie. Ce chiffre nous paraît un de ceux que l'antiquité imagine par quelque analogie trompeuse. Le nombre de sept était donné par celui des planètes et des pléiades, comme le nombre de douze appliqué aux travaux d'Hercule était déterminé d'avance par les mois de l'année et les signes du Zodiaque, soit qu'on voie ou non dans Hercule une représentation du soleil. Nous ne tenterons pas non plus de rapporter à chacun des sages les sentences qui pourraient lui appartenir en propre; on n'est pas d'accord sur ce sujet; quelques-unes de ces maximes sont d'ailleurs communes à plusieurs d'entre eux, et ce que nous cherchons, c'est l'état de la morale avant Socrate et non pas le nom d'auteur qu'on pourrait attacher à chaque partie de cette morale.

Les personnages qu'on appelle les sages de la Grèce n'ont pas été comme Socrate des professeurs de morale. Ils étaient occupés aux travaux de la vie pratique. Solon, Pittacus, Cléobule, Périandre, étaient ou législateurs, ou

guerriers, ou chefs du gouvernement de leur patrie (1). Chilon avait à Sparte la dignité d'Éphore, et Hérodote nous apprend que ce magistrat excita l'admiration de ses concitoyens par ses prédictions sur les événements politiques (2). Diogène de Laërte dit que Thalès s'occupa des affaires publiques, avant de se livrer à l'étude (3). Il engagea les Ioniens à former entre eux une ligue générale dont l'assemblée se serait tenue à Téos, qui était à peu près au centre de toutes les villes d'Ionie (4). De son côté, Bias empêcha Crésus de faire la guerre aux habitants des îles grecques, en lui remontrant sans doute que des peuples de même origine et de même langue, au lieu de se déchirer entre eux, devaient songer à s'unir contre l'ennemi commun, qui était en Asie; et lors de l'expédition de Cyrus, il donna aux Ioniens le conseil fort sage, selon Hérodote, de se retirer en Sardaigne (5). Un érudit allemand, de la fin du dernier siècle et du commencement de celui-ci, qui a jeté beaucoup de lumière sur les premiers âges de la philosophie grecque, Christophe Meiners, professeur de philosophie à Gœttingue, fait remarquer avec raison que les sages de la Grèce ressemblent à ces anciens Romains que Cicéron nous montre occupés à donner des conseils à leurs concitoyens soit dans leur maison, soit même sur la place publique. Les Titus Coruncanius, les Marcus Caton, les Sextus Ælius, Crassus l'Ancien, Quintus Metellus étaient consultés non-seulement sur les affaires publiques et sur les questions de jurisprudence, mais sur les intérêts privés

(1) Arist., *De rep.*, III, 10; Strabon, XIII.
(2) Hérodote, I, 59, VII, 239.
(3) I, 23.
(4) Hérodote, I, 170.
(5) Id., *ibid.*

de chacun, sur le mariage d'une fille, sur l'achat d'un fonds de terre, sur les meilleurs moyens de culture; et Cicéron ajoute que le titre de sage (*sapiens*) fut décerné par les Romains à quelques-uns de ces personnages respectés (1).

Platon nous apprend dans le Protagoras que tous les anciens sages étaient admirateurs et pour ainsi dire disciples de l'éducation lacédémonienne; qu'ils avaient tous la même doctrine, ce qui nous dispense au besoin de rechercher la part de chacun, et qu'ils aimaient à exprimer leur pensée en paroles concises, dignes d'être retenues. Il ajoute que quelques-uns d'entre eux s'étant un jour rassemblés, dédièrent à Apollon les deux maximes qu'ils regardaient comme le commencement de la sagesse (2), en faisant inscrire dans le temple de Delphes ces sentences célèbres : *Connais-toi toi-même* et *rien de trop* (3).

Nous sommes étonnés, au premier abord, de voir écrire dans un temple des maximes de pure philosophie, et nous nous demandons quelle pouvait être en Grèce, à cette époque, la situation respective du sacerdoce et des sages. Mais il faut rapporter que, suivant Meiners, les Grecs exposaient dans les temples les plus riches trésors, les raretés les plus précieuses, et la représentation de toutes les inventions nouvelles, soit pour rendre grâces à la divinité, soit pour faire connaître ces découvertes à ceux qui visitaient les édifices sacrés. Au rapport de Pausanias, Palamède consacra dans le temple de la Fortune, à Argos, le dé à jouer

(1) Christ. Meiners, *Histoire de l'origine, des progrès et de la décadence des sciences dans la Grèce*, trad. fr., t. I, p. 64 et suiv.
(2) Ἀπαρχὴ τῆς σοφίας.
(3) Platon, édit. H. E., t. I, p. 343.

qu'il avait inventé, et un certain Alexandre offrit à Diane d'Éphèse un *psalterion* de son invention. Strabon nous apprend que Héraclite consacra à la même déesse son ouvrage sur la nature. C'est ainsi qu'à Rome Decimus Brutus fit graver dans tous les temples et sur tous les monuments les vers d'Accius, et que chez les Arabes des VIe et VIIe siècles, les poëmes qui avaient obtenu le plus d'éloges étaient peints en lettres d'or sur des étoffes de soie, et suspendus dans le temple de la Mecque. Le dépôt de toutes les richesses matérielles et de tous les trésors de l'intelligence que l'on trouvait dans les temples de l'antiquité, était l'appât qui attirait les voyageurs, et quiconque voulait s'instruire allait consulter les prêtres et visiter les édifices sacrés (1).

Platon fait remarquer, comme nous l'avons déjà dit, que la philosophie de ces anciens sages se renfermait dans des maximes d'une brièveté laconienne qui rendait facile de les transmettre en tous lieux, comme par exemple ce mot de Pittacus, vanté par tous les autres sages : *Être homme de bien est difficile.* Ce laconisme produisait quelquefois de l'obscurité; mais les anciens ne répugnaient pas à mettre la sagesse sous une forme énigmatique. C'était un de leurs jeux favoris, surtout pendant les repas, que de se proposer de ces courtes sentences, plus pleines de sens que de mots, et de se les donner à expliquer. Voici quelques exemples de ces aphorismes en forme d'énigme : *Souffre sans te plaindre, mortel* (2); cette épithète rejetée à la fin, voulait faire comprendre que nos souffrances ne seront pas de longue durée, ou que n'ayant pas la force de lutter contre les

(1) Christ. Meiners, *ibid.*, t. I, p. 52 et suiv.
(2) Sosiade, chez Stobée, édit. Tauchnitz, t. I, p. 93.

Dieux, il faut nous résigner et déployer notre courage : *Mets sur tes paroles le sceau du silence, et sur ton silence le sceau de l'opportunité* (1), ce qui voulait dire qu'il ne faut abuser ni de la parole ni du silence, ou parler et se taire à propos. En voici une de Solon plus difficile à comprendre : *Ne dis point des choses plus justes que tes parents* (2). Veut-il donner à entendre qu'on se tromperait si l'on croyait être plus juste que ses parents, et que par conséquent il ne faut pas tenir de discours qui nous paraîtraient même plus justes que les leurs, ou bien veut-il qu'on respecte les parents jusque dans leurs fautes? Cette dernière interprétation serait d'accord avec la pensée de Pittacus : *Qu'il ne faut pas hésiter à flatter ses parents* (3). Quoi qu'il en soit, la forme de l'énigme est un des caractères de la sagesse antique. Nous la retrouverons dans ce qu'on appelle les symboles de Pythagore, et Meiners ne manque pas de nous faire remarquer que cette forme n'est pas particulière à la Grèce, qu'elle appartient à toute l'antiquité, qu'elle se trouvait chez les Hébreux dans plusieurs des proverbes de Salomon, et chez ce peuple de l'Abyssinie dont la reine vint proposer au roi des Hébreux des énigmes qui n'étaient probablement que des sentences morales trop abrégées (4). Nous voyons encore par l'ouvrage de Davis sur la Chine, que l'on suspend dans les temples de ce pays des tablettes où sont écrites en riches caractères des sentences choisies des anciens sages, et que la plupart de ces aphorismes ont un sens obscur ou à double entente, comme par

(1) Attribué à Solon par Démétrius de Phalère, chez Stobée, édit Tauchnitz, t. I, p. 89.

(2) *Ibid.*

(3) Dém. Phal., chez Stobée, édit Tauch., t. I, p. 90.

(4) Meiners, *ouvrage cité*, t. I, p. 55 et suiv.

exemple : *Quand l'arbre est abattu son ombre disparaît*, pour signifier que les parasites s'en vont avec la fortune, ou *manger des aliments volés sans s'essuyer les lèvres*, pour désigner le fripon qui n'a pas la ruse de son métier (1).

La sagesse antique n'affecte pas seulement l'apparence de l'énigme, elle se revêt aussi le plus souvent des formes de la poésie. Nous avons encore des fragments de la poésie sentencieuse ou *gnomique* de Solon. Théognis, Phocylide, Simonide, sont presque autant des sages que des poètes. Enfin, par la poésie, la sagesse primitive touche à l'allégorie et à la fable, et elle s'offre souvent à nos yeux sous cet autre vêtement. Ésope est le représentant le plus connu de la fable morale. Socrate, au moment de mourir, s'occupait de mettre en vers quelques-unes des fables d'Ésope, et Platon, traitant ce fabuliste comme un sage, le recevait dans sa république, d'où il exilait, comme on sait, Homère et Hésiode. Mais Ésope n'est pas le seul qui ait fait des fables dans la Grèce : Hésiode, Archiloque, Stésichore en avaient composé avant lui (2). La fable était donc une des expressions de la sagesse de l'antiquité. Elle ne servait pas, comme aujourd'hui, de pur amusement pour l'esprit ; elle se proposait d'avertir, non pas seulement les simples citoyens sur les vérités de la morale, mais les peuples et les chefs d'État sur les intérêts de la politique, et par là elle convenait particulièrement à ces premiers sages dans lesquels nous avons reconnu, non des théoriciens et des spéculatifs, mais des hommes d'action qui maniaient les affaires de leur pays. C'est ainsi que Stésichore raconte aux Himériens la fable du cheval asservi par l'homme, pour les mettre en garde

(1) *La Chine*, par Davis, trad. fr., t. II, p. 108, 109.
(2) Meiners, *ouvrage cité*, t. I, p. 68 et suiv.

contre Phalaris, tyran d'Agrigente. C'est dans une intention semblable qu'Ésope récite aux Samiens la fable du renard malade (1). « Il ne voulait pas, leur dit-il, qu'on chassât les mouches qui s'étaient gorgées de son sang, parce qu'elles feraient place à d'autres, qui auraient à se rassasier à leur tour. Et vous aussi, ne renvoyez pas le traitant qui s'est gonflé de vos richesses, parce qu'il cédera la place à de plus affamés (2). » Enfin, c'est de la même manière qu'à Rome, Ménénius Agrippa, employant un apologue bien connu, faisait descendre le peuple des hauteurs du mont Sacré, et le ramenait dans Rome réconcilié avec le Sénat.

Ainsi l'aphorisme, l'énigme, la poésie, l'allégorie ou la fable, telles sont les formes qui enveloppent et qui cachent en partie la sagesse antique.

Pénétrons maintenant sous ces voiles, et cherchons quelle doctrine on y peut découvrir. Les sentences des sages nous sont présentées par les historiens même les plus dignes de foi dans une sorte de pêle-mêle et de confusion qui en rendent la lecture insupportable. Nous n'avions sans doute pas à attendre une distribution méthodique de la main même des sages. Ces sentences leur étaient inspirées par l'occasion. Usant de l'autorité dont ils jouissaient auprès de la multitude, ils proclamaient ces pensées comme des lois non écrites ; ils leur donnaient une forme remarquable, pour les graver plus profondément dans les esprits, et ils ne s'occupaient d'établir entre elles aucun ordre ni aucun lien. Mais, dans le dessein où nous sommes de comparer cette première sagesse avec celle des âges suivants, nous prendrons le

(1) Meiners, *ouvr. cité*, t. I, p. 68 et suiv.
(2) Aristote, *Rhét.*, 11, 20.

cadre de morale qui commence à paraître dans Socrate et qui est très-nettement tracé par Cicéron, et nous y distribuerons ce qui nous reste de la sagesse primitive, de manière à faire ressortir les différences qu'elle présente avec celle des âges postérieurs, et à indiquer les lacunes qu'elle peut laisser regretter.

Les anciens, et parmi eux Cicéron, renfermaient sous le nom de la *morale* ou du *devoir*, en grec τὸ καθῆκον, en latin *officium*, une matière plus étendue que celle que nous y comprenons aujourd'hui. Ils y faisaient entrer, sans doute, avant tout, l'honnête : τὸ κατόρθωμα, *honestum;* mais ils y plaçaient aussi une sorte d'intérêt bien entendu, le bien-être ou l'utile : τὸ συμφέρον, *utile*. Nous retrouverons dans Cicéron beaucoup de préceptes qui ne se rapportent qu'à ce soin de l'intérêt compris d'une manière générale et élevée. Les anciens sages, en particulier, ne se proposaient pas seulement de faire un honnête homme, ils voulaient aussi faire un homme prudent, habile, énergique, qui pût rendre des services à son pays, et qui ne se laissât pas prendre pour dupe à la fourberie, ou pour victime à la violence. Ils avaient sous les yeux le type de la vie héroïque, le héros dans le sens antique du terme, c'est-à-dire un dompteur de monstres et d'ennemis. De là une première classe de sentences qui ont pour but de faire l'homme fort plutôt que l'homme bienveillant : « Recherche la gloire (1). Repousse la force par la force (2). Ne dis pas de mal de ton ami, ni de bien de ton ennemi, car cela est absurde (3). Sois bienveillant envers tes amis; à tes ennemis rend la pa-

(1) Sosiade, chez Stobée, édit. Tauch., t. I, p. 92.
(2) *Ibid.*
(3) Attribué à Thalès par Dém. Phal., chez Stobée, édit. Tauch., t. I, p. 90.

reille (1). Garde ce qui t'appartient (2). Expose-toi avec prudence (3). Discerne l'occasion (4). Ne dis pas ce que tu veux faire, car, si tu ne réussis pas, tu seras raillé (5). Cache ton malheur, pour ne pas exciter la joie de tes ennemis (6). Afin d'éviter l'envie, ne va pas jusqu'à faire pitié (7). » Ces maximes se rapportent toutes à notre intérêt. Elles s'adressent plus particulièrement, sans doute, aux chefs des peuples. Ceux-ci devant surtout agir contre l'étranger, c'est-à-dire contre l'ennemi, et défendre leurs concitoyens, courraient risque, par trop de bienveillance, de devenir débonnaires et d'être funestes à leur pays. Mais les sages ont aussi des maximes pour le bien-être des simples citoyens. Réservant leurs exhortations énergiques pour les hommes d'État, ils engagent l'homme privé à se renfermer autant que possible dans l'ombre de sa maison. « Ne siége pas comme juge, lui disent-ils, car tu serais odieux au condamné (8). Ne blâme personne (9). Cède au temps; prévois l'avenir; évite les querelles (10). Ne sois ni dupe, ni fripon (11). Ne cautionne personne, car caution engendre dom-

(1) Sosiade, chez Stobée, édit. Tauch., t. I, p. 92.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) Attribué à Thalès par Dém. Phal., chez Stobée, édit. Tauch., t. I, p. 90.
(5) Idem, *ibid.*
(6) Attribué à Périandre, Dém. Phal., chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 91.
(7) Attribué à Pittacus, Dém. Phal., chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 90.
(8) Attribué à Solon, Dém. Phal., chez Stobée, édit. Tauch. t. I, p. 89.
(9) Sosiade, chez Stobée, édit. Tauch., t. I, p. 92.
(10) *Ibid.*
(11) Attribué à Bias, Dém. Phal., chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 91.

mage (1). Traite bien ton âme et ton corps (2). Jouis de ce que tu possèdes; règle tes dépenses (3). Il vaut mieux mourir dans l'épargne que de vivre dans le besoin (4). Parle à tout le monde; vis avec tes égaux (5). Pauvre, ne fréquente pas les riches, si ce n'est pour leur rendre un grand service (6). » Voilà encore des conseils intéressés qui ne font pas partie de la morale comme nous l'entendons aujourd'hui, qui ne formeraient pas d'hommes entreprenants, ni de zélés citoyens, mais qui enseignent à se contenter du bonheur qu'on goûte auprès du foyer domestique, et qu'un père, même de nos jours, ne serait peut-être pas fâché de voir à ses enfants.

Mais, comme nous l'avons dit, au-dessus de l'utile, que les anciens renfermaient dans la morale, ils plaçaient l'honnête, le droit ou la vertu. Nous ne devons pas nous attendre à ce que les antiques sages aient examiné l'origine de l'idée de l'honnête, ni qu'ils puissent nous satisfaire sur la question de savoir si la morale vient du sentiment ou de l'intelligence. Ils étaient trop occupés de l'action pour avoir le loisir de se livrer à la spéculation métaphysique. Mais ils se font une juste idée du haut prix de la vertu, et ils ont sur ce sujet des pensées qui méritent d'être relevées. Cicéron rapporte « que la patrie de Bias étant tombée au pouvoir de l'ennemi, et chacun

(1) Attribué à Pittacus, Dém. Phal. Stobée, édit. citée, t. I, p. 90, cité aussi dans le *Banquet des sept sages*.

(2) Attribué à Cléobule, Dém. Phal, chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 88.

(3) Sosiade, chez Stobée, édit. citée, p. 92.

(4) Attribué à Périandre, Dém. Phal., chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 91.

(5) Sosiade, chez Stobée, édit. citée, p. 92.

(6) Attribué à Bias, Dém. Phal., chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 91.

prenant la fuite et emportant tout ce qu'il pouvait de ses richesses, on avertit Bias d'en faire autant : « Je le fais, répondit-il, car je porte tout avec moi. » En effet, poursuit Cicéron, il ne regardait pas comme à lui ces jouets de la fortune que nous appelons des biens. Qu'est-ce donc que le bien ? demandera-t-on. Le droit, l'honnête, ce qui est fait avec vertu, cela seul est le bien (1). Garde l'honnêteté, dit Solon ; elle est plus sûre que le serment (2). Ne recherche pas la beauté qui s'adresse aux yeux, dit Pittacus, mais la beauté des mœurs (3). Si tu te regardes au miroir, ajoute Bias, et que tu te trouves de la beauté, ne la souille pas par la laideur de tes actions ; et si c'est le contraire, corrige la laideur de tes traits par la beauté de ton âme (4). Etre homme de bien est difficile (5). Point de société avec les méchants (6). Agis de manière à ne pas te repentir, et, si tu as mal agi, repens-toi (7). Dans la jeunesse, les bonnes actions ; dans la vieillesse, les bonnes pensées (8). Enfin, sois loué dans ta vie, dit Périandre, pour être jugé heureux dans ta mort (9).

Telles étaient les maximes générales par lesquelles les anciens sages recommandaient la vertu aux hommes de leur temps ; ils en faisaient sentir la beauté immatérielle, supérieure à tous les autres genres de beauté ; ils en

(1) *Paradoxes*, I.
(2) Dém. Phal., chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 89.
(3) Idem, *ibid.*, p. 90.
(4) Idem, *ibid*, p. 91.
(5) Attribué à Pittacus, Platon, édit. H. E., t. I, p. 343.
(6) Attribué à Solon, Dém. Phal., chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 89.
(7) Sosiade, chez Stobée, édit, citée, t. I, p. 92.
(8) Attribué à Bias, Dém. Phal., chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 91.
(9) Idem, *ibid.*

montraient la difficulté et la rareté sur la terre ; ils proclamaient l'efficacité du repentir et enseignaient l'influence d'une vie honnête sur une fin douce et heureuse.

Mais la vertu ou l'honnêteté contient plusieurs parties. Il faut voir quelles sont les maximes des sages qui se rapportent à ces différentes divisions.

Cicéron divise l'honnête en quatre parties ou quatre vertus, qui sont la culture de l'intelligence, la tempérance, le courage et la justice, dans laquelle il fait rentrer la bienfaisance et la piété (1). Il traite d'abord de la culture de l'esprit. Socrate appelait cette vertu Σοφια, la science ; Cicéron la nomme *prudentia* (2). On a mal traduit ce terme en français par celui de prudence. La prudence, au sens français, appartient à cet intérêt bien entendu dont les anciens faisaient un objet de la morale, mais la *prudentia* de Cicéron, qu'il traduit lui-même par les mots *indagatio veri*, recherche de la vérité, était une des quatre divisions de l'honnête. Comment les anciens avaient-ils été amenés à placer la culture de l'esprit au rang des vertus et sur le même pied que la tempérance et la justice ? Ils avaient été frappés d'abord de la beauté immatérielle de l'intelligence, de sa valeur reconnue naturellement par tout le monde comme supérieure à celle du corps; ils avaient remarqué ensuite que si le corps trouble et gêne l'esprit, l'esprit, au contraire, règle et ordonne le corps, que c'est lui qui apaise les passions corporelles, au nombre desquelles les anciens mettaient le désir et la peur ; qu'il est, en conséquence, le principe de la tempérance et du courage; qu'il connaît seul la beauté et la convenance de la justice, et devient ainsi la

(1) *De officiis*, lib. I.
(2) *Ibid.*

source de toutes les vertus; qu'il fallait donc faire prédominer l'intelligence sur le corps; qu'enfin, chacun de nous, pour se régler en particulier, avait besoin de se connaître lui-même, et qu'en conséquence, la connaissance de soi-même était le commencement de la sagesse. Ces vérités furent développées surtout par Socrate et Platon, mais elles avaient été déjà aperçues par les premiers sages. On a vu plus haut la maxime qu'ils avaient fait graver dans le temple de Delphes: « Connais-toi toi-même. » Démétrius de Phalère l'attribue à Chilon, ainsi que la suivante, qui est comme la confirmation de la première: « Déteste celui qui s'occupe des affaires d'autrui (1). » Solon y ajoutait ces préceptes suprêmes, qui résument toutes les règles sur la culture de l'intelligence: « Occupe-toi de choses sérieuses; fais prédominer en toi l'esprit (2). » On ne s'étonnera donc pas de voir placer à côté de ces préceptes des recommandations qui semblent plutôt des conseils de logique que des règles de morale. Si la culture de l'intelligence était, avec raison, d'une si haute importance au regard des anciens, les sages devaient indiquer les moyens de faire prospérer cette culture. De là ces préceptes plus particuliers: « Il faut beaucoup savoir ou ignorer (3). Il est difficile de bien savoir. L'ignorance est un fardeau (4). Par les choses que tu vois, devine celles que tu ne vois pas (5),

(1) Stobée, édit. citée, t. I, p. 89.
(2) Νοῦν ἡγεμόνα ποιοῦ. (Stobée, édit. citée, t. I, p. 89.)
(3) Attribué à Cléobule, Dém. Phal., chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 89.
(4) Attribué à Pittacus, Dém. Phal., chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 90.
(5) Attribué à Solon, Dém. Phal., chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 89.

Ecoute beaucoup ; écoute tout (1). Ne crois pas à tout le monde (2). Use de la société des gens instruits (3). Mets du soin à toutes choses (4). Que ta langue n'aille pas plus vite que ta pensée (5). Ne parle que des choses que tu sais (6). N'agis qu'après avoir pensé (7). Pense à ce que tu fais (8). Entreprends difficilement, mais achève ce que tu as commencé (9). »

Enfin, le travail et l'action étant les causes les plus efficaces des progrès de l'intelligence, nous applaudirons encore à ces maximes : « L'inaction est une souffrance (10). Ne reste pas oisif, même au sein de la richesse (11). Développe les bons germes que la nature a semés en toi (12). » Nous admirerons surtout cette dernière sentence, qui est de Thalès, et qui, sous une forme ironique, contient la plus forte condamnation de l'oisiveté : Ne fais point de reproche à l'oisif, car la vengeance de Dieu est sur lui (13). »

Nous avons vu que la sagesse antique aimait à se renfermer en des maximes dont la brièveté rendait le sens

(1) Sosiade, chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 92.

(2) Attribué à Pittacus, Dém. Phal., chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 90.

(3) Sosiade, chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 92.

(4) Attribué à Périandre, Dém. Phal., chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 90.

(5) Attribué à Chilon, Dém. Phal., chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 89.

(6) Sosiade, chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 92.

(7) Idem, *ibid.*

(8) Attribué à Bias, Dém. Phal., édit, citée, t. I, p. 91.

(9) Idem, *ibid.*

(10) Attribué à Pittacus, Dém. Phal., chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 90.

(11) Idem, *ibid.*

(12) Sosiade, chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 92.

(13) Dém. Phal., chez Stobée, édit. citée, t. I, p. 90.

un peu obscur, et qu'elle recherchait le rhythme de la versification et les voiles de l'allégorie et de la fable. Le goût des générations primitives pour la poésie suffit à expliquer les formes de leur doctrine morale, comme de toute leur science. L'esprit aime mieux les voies de l'imagination rapide que celles de la lente observation. Il est plus agréable et plus facile d'imaginer tout d'un trait l'origine et la formation du monde que de fonder des inductions sur de longues expériences. La fiction domine dans les premiers travaux de l'intelligence ; l'art précède la science, comme la versification précède la prose. Les premières théories sur la formation du monde ont été écrites en vers, ainsi que les premières règles de la morale. Le vers et l'allégorie ne peuvent avoir la clarté de la prose ni les développements de la méthode didactique : de là l'obscurité et la brièveté des anciennes maximes de morale.

Nous avons observé cependant qu'on pouvait retrouver dans les sentences des anciens sages les premiers traits de la morale plus développée de Socrate et de Cicéron ; que les antiques moralistes, comme leurs successeurs, composaient la morale de deux parties, dont l'une se rapporte à l'intérêt bien entendu, et l'autre au droit pur ou à l'honnête. Nous avons fait connaître leurs maximes en ce qui touche l'intérêt, et la première des quatre vertus antiques, c'est-à-dire la culture de l'esprit. Il nous reste à les interroger sur la tempérance, le courage et la justice, cette dernière vertu comprenant pour les anciens la bienfaisance et la piété.

Cette division ancienne de la morale n'est pas arbitraire. Que pouvons-nous avoir à régler en nous-mêmes? Rien autre chose que notre intelligence et nos passions. Régler notre intelligence, c'est la développer et la diriger

sur des objets qui en soient dignes. De là cette vertu que les anciens nomment Σοφία, *prudentia*, *indagatio veri*, *recherche de la vérité*.

Les modernes sont disposés à regarder ce mérite plutôt comme une partie de la logique que comme une partie de la morale, mais nous avons remarqué que la culture de l'intelligence fait prédominer la meilleure partie de l'homme : qu'elle a le pouvoir de nous détourner des passions sensuelles, et qu'à ce titre il faut au moins la regarder comme le meilleur auxiliaire de la tempérance.

Quant au gouvernement de nos passions, nous ne pouvons et ne devons régler en elles que l'excès du plaisir et l'excès de la douleur. Réprimer l'excès du plaisir, c'est pratiquer la tempérance ; réprimer l'excès de la peine, c'est exercer le courage. La tempérance et le courage comprennent toute la règle des passions. La morale ancienne est donc complète en ce qui touche le gouvernement de nous-mêmes.

Le règlement de notre intelligence et de nos passions s'appelle quelquefois, dans la morale de nos jours, le règlement de notre liberté. Si par liberté on entend le pouvoir que nous avons de nous décider, nous dirons que ce pouvoir est au-dessus de nos atteintes ; car nous ne pouvons nous ravir à nous-mêmes la liberté que nous avons de nous déterminer. En ce sens nous n'aurions donc pas à régler ni à respecter notre liberté parce qu'elle est inviolable. Il ne peut être question que de régler l'usage de cette liberté ; or, en nous-mêmes, l'usage de notre liberté ne se rapporte qu'à notre intelligence et à nos passions. Régler notre liberté c'est donc régler nos passions et notre intelligence. Sous des expressions différentes la morale de nos jours et la morale ancienne sont identiques.

Après avoir ordonné en nous-mêmes l'intelligence et les passions, que reste-t-il à faire à la morale, si ce n'est à régler nos actes envers autrui. On dit encore de nos jours que tous nos actes extérieurs doivent se borner à respecter la liberté d'autrui. Nous répétons que la liberté entendue dans le sens métaphysique, c'est-à-dire comme pouvoir de se déterminer, est au-dessus de nos atteintes, soit en nous-mêmes soit en autrui. Nous n'avons donc à respecter dans les autres que l'usage de leur liberté. Or à quoi emploient-ils leur liberté ? A développer leur intelligence, à satisfaire leurs inclinations et à remplir leurs devoirs. Ce que nous avons à respecter et même à favoriser dans les autres, c'est donc le développement de leur esprit, la satisfaction de leurs inclinations, tempérées comme en nous-mêmes, et surtout l'accomplissement de leurs devoirs, c'est-à-dire que nous avons à ne pas leur nuire et à les servir. Or ne pas nuire c'est la justice négative, servir c'est la justice active, et de plus, la bienfaisance et la piété que les anciens divisaient en piété filiale et piété religieuse. La justice, la bienfaisance et la piété forment donc toute la morale extérieure, comme la culture de l'esprit, la tempérance et le courage constituent toute la morale intérieure. La division de la morale chez les anciens est donc régulière et complète.

Nous avons fait connaître les maximes des anciens sages sur la culture de l'esprit, voici maintenant leurs préceptes sur la tempérance ou sur la seconde partie de la morale individuelle.

Rappelons d'abord la seconde des maximes qu'ils avaient inscrite dans le temple de Delphes : Rien de trop (1). Elle défendait l'excès du plaisir et de la douleur,

(1) Platon, édit. H. E., t. I, p. 343 ; édit. de Tauch., t. II, p. 86.

et comprenait ainsi à la fois la tempérance et le courage. Ils ajoutaient : l'intempérance est un mal (2), la mesure est ce qu'il y a de meilleur (3). Ils condamnaient une expression trop vive de la joie et l'excès de l'empressement en toutes choses. Ne cours pas en chemin, disaient-ils, ne fais point de gestes, c'est le propre d'un fou (4). La précipitation est dangereuse. Le calme est une beauté (5). On reconnaît déjà ici cette attitude grave et contenue que Cicéron recommandait aux Romains de son temps, et qui faisait partie de ce qu'il appelait le *decorum* (5).

A ces maximes sur la tranquillité extérieure se joignaient celles qui préconisaient la tempérance intérieure. Fuis le plaisir, car il engendre la peine (6) ; ce qu'il faut entendre sans doute de l'excès du plaisir, car le plaisir modéré est non-seulement licite, mais encore il est inévitable. La lumière du jour, la verdure des prairies, la transparence et la mobilité des eaux, l'apaisement de la soif, celui de la faim par la nourriture, même la plus grossière, tout cela fait entrer le plaisir dans notre âme, comme malgré nous, et l'effort de la modération produit lui-même un plaisir. L'anachorète qui se retire au désert ne voulant boire que l'eau de la source et ne se nourrir que de fruits sauvages, au lieu d'éteindre, comme il le pense la volupté, la redouble, car il donne à son repas le meilleur assaisonnement, celui de la faim et de la soif.

Platon ne cite pas l'auteur de cette maxime. Démétrius de Phalère, chez Stobée, l'attribue à Solon.

(1) Attribué à Pittacus, par Sosiade, chez Stobée.
(2) Attribué à Cléobule, par Dém. Phal., chez Stobée.
(3) Attribué à Chilon, par Dém. Phal., chez Stobée.
(4) Attribué à Périandre, par Sosiade, chez Stobée.
(5) *De officiis*, livre I.
(6) Attribué à Solon, par Dém. Phal., chez Stobée.

C'était donc l'excès et le raffinement du plaisir que voulaient sans doute condamner les sages. Solon défendait qu'un homme exerçât le métier de composer et de vendre des parfums (1). Suivant une loi de Pittacus de Mitylène, les fautes commises dans l'ivresse encouraient une double punition, loi d'autant plus sage que la vigne abondait dans l'île de Lesbos (2). Anacharsis en voyant verser le vin dans le cratère disait que la première coupe est celle de la santé, la seconde celle du plaisir, la troisième celle de l'intempérance, la quatrième celle de la fureur (3); ou bien en regardant une vigne, qu'elle produisait trois grappes, celle du plaisir, celle de l'ivresse et celle du repentir (4). Que faut-il faire, lui demandait-on, pour éviter l'ivresse? Regarder ceux qui sont ivres (5). Solon déclarait indigne de remplir les fonctions publiques et même de monter à la tribune tout coupable de prostitution (6). Il interdisait aux femmes de sortir la nuit autrement que portées sur un char et précédées d'un flambeau (7). Thalès disait qu'il fallait considérer l'univers comme tout rempli de dieux, afin de garder partout la chasteté comme dans un temple sacré (8). Un autre ajoutait : sois le maître de tes yeux, et encore : aie le respect de toi-même (9).

A ces règles sur le corps il faut joindre celles sur les

(1) Athénée, liv. XIII.
(2) Diog. Laërce, I, IV, 76.
(3) Stobée, édit. Tauch., t. I, p. 297.
(4) Diog. Laërce, édit. Tauch., t. I, p. 50.
(5) Stobée, édit. Tauch., t. I, p. 298.
(6) Diog. Laërce, *Vie de Solon*; édit. Tauch., t. I, p. 25, et Eschine, discours contre Timarque.
(7) Plutarque, *Vie de Solon*.
(8) Cicéron, *De leg.*, II, 11.
(9) Sosiade, chez Stobée.

biens. Les sages condamnaient la prodigalité et l'avarice. Suivant une loi de Solon : quiconque avait dissipé son patrimoine était déclaré indigne des honneurs publics (1). Il supposait, dit Eschine, que celui qui avait mal administré sa maison ne pouvait bien gouverner l'État (2). Les dépenses les plus déraisonnables se faisaient pour les funérailles et pour les sacrifices, surtout de la part des femmes. Solon régla leur deuil et leurs offrandes. Il défendit le sacrifice d'un bœuf dans les cérémonies funèbres, et ne voulut pas qu'on ensevelît plus de trois vêtements avec le mort (3). Quelques-uns rapportent que Crésus paré magnifiquement et assis sur son trône demandait à Solon s'il avait vu un plus beau spectacle. Oui, répondit le sage, les coqs, les faisans et les paons; ils sont vêtus d'une plus belle pourpre et leur éclat est naturel (4).

Mais avec la profusion, ils défendaient, avons-nous dit, la cupidité : ne désire pas l'impossible, disaient-ils (5). Pense aux choses mortelles (6). A celui qui lançait au loin ses vaisseaux pour les ramener chargés de richesses ils disaient : la terre est sûre, la mer perfide, l'amour du gain insatiable (7). La pierre de touche éprouve l'or, et l'or est la pierre de touche de l'homme (8). Pittacus refusa les présents que lui offrait Crésus, en lui disant qu'il avait assez pour lui et ses amis, et que même son frère étant mort sans enfants, il avait le double de ce qu'il

(1) Diog. Laërce, *Vie de Solon.*
(2) Eschine, discours contre Timarque.
(3) Cicéron, *De leg.*, II, 23-26. Plutarque, *Vie de Solon.*
(4) Diog. Laërce, *Vie de Solon*, I, 11, 4.
(5) Attribué à Solon, par Dém. Phal., chez Stobée.
(6) Sosiade, chez Stobée.
(7) Attribué à Thalès par Dém. Phal., chez Stobée.
(8) Attribué à Chilon par Diog. Laërce.

aurait voulu avoir (1). Comme il avait gouverné la république de Mytilène pendant la guerre contre les Athéniens pour le territoire de Sigée, les Mytiléniens lui offrirent la moitié du territoire recouvré; il n'en accepta qu'une petite partie, pour ne pas exciter l'envie, dit Cornélius Nepos (2), ou selon Valère Maxime, pour ne pas diminuer la valeur du service par la grandeur du prix (3).

Avec l'amour des plaisirs du corps et l'amour du gain, nous portons encore dans nos âmes les inclinations de l'amour-propre, c'est-à-dire la confiance en nous-mêmes, l'amour de la supériorité et de la louange. Les sages nous prémunissent aussi contre l'emportement de ces passions : point d'audace, nous disent-ils (4); dans la prospérité, évite l'orgueil (5); ne te vante à personne; ne porte envie à qui que ce soit (6). Enfin à côté de l'amour de nous-mêmes la nature a placé en nos cœurs l'amour de nos semblables. Aulu-Gelle fait un mérite à Chilon d'avoir émis cette sentence : Aimez comme si vous deviez haïr un jour, haïssez comme si vous deviez un jour aimer. Le sage, dit Aulu-Gelle, a renfermé ainsi dans une juste mesure les violents effets de l'amour et de la haine (7). La seconde partie de la maxime : haïssez comme devant aimer un jour, est à l'abri de toute contestation ; elle tend à adoucir la rudesse du caractère et la violence du ressentiment. Il n'en est pas de même de la première moitié : aimez comme devant haïr un jour. Cicéron trouve que c'est moins le précepte d'un sage que celui d'un

(1) Diog. Laërce, liv. IV.
(2) *Vie de Thrasybule*, IV.
(3) Val. Max, liv. VI, ch. v.
(4) Attribué à Solon, par Dém. Phal., chez Stobée.
(5) Attribué à Cléobule, par Dém. Phal., chez Stobée.
(6) Sosiade, chez Stobée.
(7) Aulu-Gelle, I. 1, ch. III.

malhonnête homme et d'un ambitieux qui veut tout rapporter à son pouvoir (1).

Diogène de Laërce, qui comme Cicéron attribue cette pensée à Bias, l'explique par la conviction où était ce dernier que la plupart des hommes sont méchants (2). Le sage ne voulait pas qu'on s'attachât aux hommes par un nœud trop fort, et trop difficile à briser un jour. Ce qui faisait dire à Valère Maxime que, si ce précepte paraît au premier abord trop raffiné et trop éloigné de la simplicité qui est le charme de l'affection, on le trouvera très-utile en y portant une attention plus profonde (3). Mais nous ne pouvons admettre cette sentence misanthropique de Bias, que la plupart des hommes sont méchants. Nous demandons à ceux qui condamnent en masse l'espèce humaine s'ils s'y comprennent, ou s'ils s'en exceptent. S'ils s'y comprennent, on peut dire que leur méchanceté les rend peu propres à bien juger des autres; s'ils s'en exceptent, ils sont coupables d'un bien grand orgueil, et la condamnation qu'ils prononcent est par cela même suspecte. Nous croyons pour nous que la plus grande partie de l'espèce humaine est bonne, et que les méchants forment le plus petit nombre. Il n'y a donc point lieu de nous mettre en garde contre notre amour pour les hommes. Mais, dira-t-on, l'amour peut avoir ses excès. L'amour d'un sexe pour l'autre, l'amour d'une mère pour ses enfants n'excède-t-il pas souvent les bornes ? Ne nous pousse-t-il pas à des actes même nuisibles à ceux que nous aimons? Nous

(1) *De amicitiâ*, XVI.

(2) Diog. Laërce, liv. I, ch. v, § 87; voyez aussi Dém. Phal., sur Bias, dans Stobée.

(3) Valère Maxime, VII, 3 exter. 3.

accordons que l'amour proprement dit et l'amour maternel peuvent causer dans l'âme des mouvements trop violents, et qu'il y a lieu de les régler, mais non sur la mesure d'une haine à venir. Quant aux autres genres d'affection pour nos semblables, tels que l'amitié et l'amour des hommes en général, en ne voit pas par l'expérience que ces sentiments jettent l'âme dans des troubles extraordinaires, et nous nous permettrons de repousser en ce qui les concerne le précepte d'aimer comme si l'on devait haïr, soit qu'il appartienne à Bias ou à Chilon.

La tempérance, comme on vient de le voir, réprime le plaisir et l'amour; le courage dompte la douleur et la crainte. Voici les préceptes des sages sur cette autre vertu : « Ne t'afflige pas de toutes choses (1). Supporte courageusement les changements de la fortune (2). Il est de la prudence de prévenir les maux ; il est du courage de les supporter (3). Ne pas soutenir le malheur est un malheur de plus (4). » Nous avons déjà cité cette maxime : « Souffre sans te plaindre, mortel (5). » Elle faisait envisager dans la mort le terme prochain de nos douleurs, ou dans la faiblesse de notre nature la nécessité inévitable de nos souffrances et l'inutilité de nos plaintes. En comprimant les signes de la douleur, on la comprime elle-même. Voilà pourquoi Solon défendait aux femmes de se meurtrir le visage aux funérailles, et de pousser des cris et des lamentations en suivant le convoi des personnes qui n'étaient pas de leur famille (6). Chilon disait à quelqu'un

(1) Sosiade, chez Stobée.
(2) Diog. Laërce, *Vie de Cléobule*, liv. I, ch. VI. § 93.
(3) Attribué à Pittacus, par Stobée, édit. Tauch., t. III, p. 310.
(4) Attribué à Bias, par Diog. Laërce, liv. I, ch. V. § 86.
(5) Sosiade, chez Stobée.
(6) Cicéron, *De leg.*, liv. II, § 23, 25. Plutarque, *Vie de Solon*.

qui s'abandonnait au désespoir : « Pense aux maux de tous les autres, tu seras moins affligé des tiens (1). » Un autre sage, devançant une religion où l'espérance est une vertu, disait : « Honore l'espérance, marche à ton but sans crainte (2). »

Ainsi les maximes des sages posaient des règles à peu près suffisantes sur la culture de l'esprit, la tempérance et le courage, c'est-à-dire sur l'empire de nous-mêmes ou sur la morale intérieure. Nous allons les interroger sur la morale extérieure, et d'abord sur cette partie de la justice qui consiste à ne pas nuire.

Hipparque, qui ne fait point partie des sages, mais qui était leur contemporain, avait fait placer sur les routes des hermès qui portaient deux inscriptions : l'une indiquait le chemin, et l'autre contenait un précepte de morale. On lisait sur l'un de ces hermès : « Voyageur, chemine en pensant à la justice (3). » Les lois écrites étant l'expression de la loi naturelle, les sages recommandaient d'obéir aux lois comme à la justice elle-même (4). Pour déterminer le sens précis de la justice, Thalès disait : « Ce que tu blâmes dans le prochain (τῷ πλησίον), ne le fais pas toi-même (5) ; » sentence qui revient à la maxime moderne : Ne fais pas au prochain ce que tu ne voudrais pas qu'il te fît. Remarquons le mot de prochain, (ὁ πλησίον), qui semble propre aux chrétiens, et qui était déjà employé par les sages. Voici les préceptes particuliers qui découlaient de la recommandation générale que nous venons de rapporter : « Ne tue pas (6). Ne menace pas un homme

(1) Stobée, édit. Tauch., t. III, p. 310.
(2) Sosiade, chez Stobée.
(3) Platon, édit. H., E., t. II, p. 229 ; édit. Tauch., t. IV, p. 175.
(4) Attribué à Chilon, par Dém. Phal., chez Stobée.
(5) Dém. Phal., chez Stobée.
(6) Sosiade, chez Stobée.

libre (1). » Nous regrettons que les sages n'aient pas fait la même défense à l'égard de l'esclave. « Ne fais rien par violence (2). Obtiens tout par la persuasion (3). Abstiens-toi du bien d'autrui. » Solon, comme Dracon, punissait le vol de mort (4). « Ne t'enrichis pas par de honteux moyens, poursuivent les sages (5). Un gain honteux décèle l'âme (6). Paie ce que tu dois (7). Rends les dépôts (8). Préfère la perte à un gain illicite (9) : l'un est le chagrin d'un moment, l'autre celui de toute la vie (10). »

Mais il ne suffit pas de respecter la vie et la propriété d'autrui; nos semblables ont des intérêts plus délicats que nous devons ménager. Ils ont, par exemple, l'amour de l'égalité. Les hommes sont naturellement jaloux; la trop grande prospérité d'autrui blesse leur âme, comme le trop grand éclat blesse leurs yeux. Il faut donc à leurs regards diminuer plutôt qu'enfler l'apparence de notre fortune. C'est pourquoi Pittacus nous fait cette recommandation : « Cache ton bonheur (11). » C'est un précepte plein de grâce et de charité. A plus forte raison les sages nous prescrivent-ils de ne pas rire du malheur d'autrui (12). Pour ne pas offenser chez nos semblables le soin de leur bonne renommée, Cléobule nous recommande

(1) Attribué à Chilon, par Dém. Phal., chez Stobée.
(2) Attribué à Cléobule, par Dém. Phal., chez Stobée.
(3) Attribué à Bias, par Dém. Phal., chez Stobée.
(4) Isocrate; Plutarque, *Vie de Solon*; Diogène Laërce, *Vie de Solon*.
(5) Attribué à Pittacus, par Dém. Phal., chez Stobée.
(6) Attribué à Périandre, par Dém. Phal., chez Stobée.
(7) Sosiade, chez Stobée.
(8) Attribué à Thalès, par Dém. Phal., chez Stobée.
(9) Attribué à Chilon, par Dém. Phal.
(10) Diog. Laërce, *Vie de Chilon*.
(11) Dém. Phal., chez Stobée.
(12) Attribué à Chilon, par Dém. Phal.

d'être maître de notre langue et de la garder pour les bonnes paroles (1). « Ne maltraite pas le prochain dans tes discours, dit Chilon, car tu entendras a ton tour des mots qui t'affligeront (2). » Une loi de Solon défendait l'injure dans les lieux publics (3). Il interdit aussi les rapports indiscrets. Il défend d'applaudir au railleur, dans la crainte qu'on ne soit odieux au raillé (4). Un autre sage ne veut pas qu'on accuse l'absent (5). Chilon recommande de ne pas parler beaucoup en buvant, afin de ne pas commettre de faute contre le prochain, et Périandre nous engage à réprimander avec l'accent d'un homme qui doit avoir bientôt sujet de louer (6). Si la médisance est interdite, les sages condamnent encore plus fortement la calomnie (7). Mais ce n'est pas seulement en blessant, c'est en caressant que la parole peut nuire. Les sages interdisent le mensonge et la flatterie (8) : « Ne loue pas un malhonnête homme, à cause de sa richesse, » dit Bias (9). Ils recommandent, au contraire, de payer à la vertu et aux gens de bien un juste tribut de louange et d'honneur (10). Enfin, parmi les intérêts les plus purs que nous devions respecter chez nos semblables, est au premier rang la chasteté. De là vient cette sentence de Périandre : « Ne prononce pas les mots qui ne doivent pas être prononcés (11). »

(1) Dém. Phal.
(2) Dém. Phal.
(3) Plutarque, *Vie de Solon*.
(4) Dém. Phal., chez Stobée.
(5) Sosiade, chez Stobée.
(6) Dém. Phal,
(7) Sosiade, chez Stobée.
(8) Solon, Dém. Phal., chez Stobée.
(9) Dém. Phal., Diog. Laërce, liv. I, ch. v, § 88.
(10) Sosiade, chez Stobée.
(11) Dém. Phal.

Après les devoirs de la justice négative, qui consistent à ne pas nuire, viennent les devoirs de la justice active, qui comprennent des services. Il y a des services obligatoires envers le bienfaiteur, l'ami, le concitoyen, même envers l'étranger ou l'inconnu; il y en a d'autres envers la famille et la patrie tout entière. Au-dessus de ces services obligés, s'élèvent les services de pure générosité, qui ne font point partie du devoir. Certaines maximes des sages se rapportent à cette bienfaisance ou charité non obligatoire; d'autres comprennent les services auxquels nous sommes obligés. Nous citerons d'abord ces dernières. Ils nous recommandent de témoigner par des actes la reconnaissance au bienfaiteur (1). Ils préconisent l'amitié: « Aime l'amitié, » dit Thalès (2). Il serait presque inutile de dire qu'ils recommandent de ne pas tromper un ami (3); de ne pas s'emporter de paroles contre ceux qui ont reçu notre foi (4), puisqu'ils défendent la tromperie et l'injure à l'égard de tout le monde (5). Il vaut mieux faire remarquer qu'ils veulent que l'amitié soit comme une sorte de piété (6). Ils défendent de la former avec précipitation et de la rompre avec brusquerie : «Sois lent à former les nœuds de l'amitié et lent à les dénouer. » Ils demandent qu'on soit le même pour l'ami absent que pour l'ami présent (7), pour l'ami malheureux que pour

(1) Attribué à Chilon, par Ausone, édit. Paris, 1730, p. 249. Voyez aussi Sosiade, dans Stobée.

(2) Dém. Phal., dans Stobée.

(3) Monumenta d'Hipparque, Platon, H. E., t. II, p. 229; édit. Tauch., t. IV, p. 175.

(4) Attribué à Pittacus, par Dém. Phal., et à Thalès par Diogène Laërce.

(5) Voyez plus haut les sentences relatives à la justice négative.

(6) « Sois pieux envers tes amis. » Dém. Phal., sur Solon, dans Stobée.

(7) Attribué à Pittacus, par Dém. Phal., dans Stobée, et à Thalès, par Diog. Laërce.

l'ami heureux (1). « Au banquet de tes amis va lentement, à leur malheur va vite (2). » Solon, faisant allusion au dessein qu'il avait de rendre sa vie utile à ses amis, s'écriait : « Que ma mort ne soit pas sans larmes, afin qu'en mourant je laisse à mes amis des douleurs et des gémissements (3). »

Au-dessus des devoirs envers l'amitié s'élèvent les devoirs envers la famille, qui sont plus étroits et plus nombreux. Selon Stobée, Thalès aurait été contraire au mariage. Il aurait dit d'abord à sa mère, qui le pressait de prendre une femme : « Il n'est pas encore temps ; » et ensuite : « Il n'est plus temps. » Interrogé pourquoi il n'avait pas voulu avoir d'enfants, il aurait répondu : « Parce que je n'ai pas voulu me créer de chagrins volontaires (4). » Bias n'aurait pas été plus favorable au mariage, et, si l'on en croit Aulu-Gelle, il aurait répondu à quelqu'un qui le consultait avant de se marier : « Ou ta femme sera belle ou elle sera laide ; dans le premier cas, elle n'appartiendra pas à toi tout seul, dans le second, elle te sera un supplice (5). » Enfin Solon lui-même, au rapport du même Stobée, aurait dit à quelqu'un qui lui conseillait d'établir une peine contre le célibat : « O homme, une femme est un lourd fardeau (6). » Mais Stobée, dans le passage où il cite les prétendues réponses de Thalès, ne s'appuie pas sur l'autorité de Démétrius de Phalère, comme pour les maximes que nous lui empruntons avec sécurité. Il ne cite point sa source, il est

(1) Dém. Phal., sur Périandre.
(2) Dém. Phal., sur Chilon.
(3) Stobée, édit. Gessner, p. 612 ; édit. Tauch., t. III, p. 390.
(4) Stobée, édit. Gessner, p. 421 et 422 ; édit. Tauch., t. III, p. 20 et 21.
(5) Aulu-Gelle, liv. V, ch. XI.
(6) Stobée, édit. Gessner, p. 421 ; édit. Tauch., t. III, p. 21.

donc réduit à son propre crédit de compilateur qui reçoit de toutes mains, et on peut lui opposer alors le récit d'un autre compilateur, de Diogène Laërce, d'après lequel Thalès, loin de se soustraire au mariage et à la charge des enfants, avait une femme et un fils (1). De plus, Stobée paraît avoir pris dans Plutarque cette seconde réponse de Thalès, qu'il ne voulait pas avoir d'enfants, pour ne point se créer de chagrins volontaires. Plutarque présente même cette réponse sous la forme dramatique qui plaît aux conteurs d'anecdotes. Il rapporte que Solon adressant la question à Thalès, ce dernier ne lui répondit rien, mais fit donner au sage d'Athènes la fausse nouvelle de la mort de son fils, et que voyant son désespoir : « Voilà pourquoi, lui dit-il, je n'ai pas voulu avoir d'enfants (2). » Outre que cette histoire a un apparat qui la rend peu vraisemblable, et qu'elle prête à Thalès une dureté qui n'est pas dans son caractère, Plutarque la raconte sur l'autorité d'un certain Patécus, qui prétendait avoir hérité de l'âme d'Ésope, ce qui nous donne à entendre, dit Fabricius, qu'il ne composait que des fables.

Quant au mot de Bias sur l'alternative de la beauté ou de la laideur d'une femme qui devait nous éloigner du mariage, il n'y a sur ce point que l'autorité d'Aulu-Gelle, qui prend aussi de toutes mains, ne cite pas ses sources, et ne veut ici que donner un exemple de dilemme, sans s'occuper de savoir quel en est le véritable auteur ; nous pouvons donc lui opposer le récit de Diogène Laërce, qui, s'il n'est pas très-digne de foi, est au moins aussi croyable qu'Aulu-Gelle. Diogène fait mourir Bias entre

(1) Diog. Laërce, *Vie de Thalès.*
(2) Plutarque, *Vie de Solon.*

les bras de son petit-fils et nous apprend ainsi que pour sa part le sage n'avait pas fui le mariage (1).

Enfin le mot de Solon sur le lourd fardeau que nous imposerait une femme, mot dont Stobée ne cite pas l'origine, est en désaccord avec toute la législation de Solon, qui s'est attaché à mettre la famille en honneur, et avec les sentiments de tendresse qu'il a laissés éclater. Suivant Diogène Laërce et suivant Stobée lui-même, il versa des torrents de larmes à la mort de son fils, et entendant observer autour de lui que les larmes ne servaient à rien : oui, s'écria-t-il, c'est pour cela aussi que je pleure (2).

Nous pouvons donc considérer que Thalès, Bias et Solon, n'ont pas été les ennemis du mariage et de la famille, et qu'il n'y a pas plus sur ce sujet que sur les autres, de dissentiment entre les sages. Ils nous recommandent d'un commun accord de bien régler notre maison, et ils entendent par une maison bien réglée, celle où le maître se montre à l'intérieur par conscience ce qu'il est au dehors par la crainte de la loi; où il se fait plus aimer que craindre, et où le bien acquis sans injustice est gardé sans défiance et dépensé sans repentir (3). Il nous prescrivent d'être doux envers les nôtres (4), en attendant qu'ils nous exhortent, comme nous le verrons plus tard, à être bienveillants envers tout le monde. Ils sont tous aussi d'accord pour nous enjoindre d'assortir dans le mariage la naissance et la fortune, et d'épouser notre égale. « Si l'on se marie au-

(1) Diog. Laërce, *Vie de Bias.*

(2) Diog., *Vie de Solon ;* Stobée, édit. Gessner, p. 613, édit. Tauch., t. III, p. 391.

(3) *Banquet des sept sages.*

(4) Dém. Phal., sur Solon.

dessus de soi, nous disent-ils, en prévenant de bien loin Molière, on se met sous une tyrannie et non dans une alliance (1). » Solon, pour empêcher que le mariage ne fût contracté en vue de la richesse, interdisait même de donner une dot à la femme, et voulait qu'elle n'apportât dans la maison du mari que trois robes et quelques meubles de peu de valeur (2). Mais il ne voyait pas que si la pauvreté du mari en fait d'ordinaire l'esclave de la femme, par sa richesse, il en devient le tyran dans bien des cas, et que la dot constitue l'indépendance et la dignité de la femme dans la maison.

Pour fortifier le respect du mariage, Solon permit de tuer l'adultère surpris en flagrant délit, tandis qu'il ne condamnait qu'à l'amende le ravisseur d'une femme non mariée (3). Ces dispositions ont passé en partie dans nos lois. Dans la même intention, il dispensa les enfants nés d'une union illégitime de l'obligation de fournir des aliments à leur père. Celui, dit-il, qui méprise la dignité du mariage, et ne s'attache à une femme que par l'attrait de la volupté, a obtenu tout le fruit qu'il mérite et n'a aucun droit sur des enfants dont la naissance est un opprobre (4). La loi conférait au plus proche parent d'une riche héritière, le droit de l'épouser pour ne pas laisser passer la fortune d'une maison dans une autre, mais Solon ne voulant pas que ce parent, quelquefois déjà vieux, usât de son droit uniquement en considération de la richesse, l'avertit que s'il n'obtenait pas d'enfant de cette union, la femme aurait la permission de s'unir à l'un des proches

(1) Dém. Phal., sur Cléobule et Chilon ; Diog. Laërce, sur Pittacus.
(2) Plutarque, *Vie de Solon*.
(3) Plutarque, *Vie de Solon*.
(4) Idem, *ibid*.

de son mari (1). Jusqu'à ce législateur, l'Athénien même sans enfants n'avait pas la libre disposition de ses biens, qui devaient passer nécessairement à ses collatéraux. Solon conciliant les droits de la famille et de la liberté, ne réserva les biens d'un citoyen qu'à ses enfants, et permit à ceux qui n'avaient que des collatéraux de disposer librement de leur fortune (2). On retrouve dans cette législation le modèle de quelques-unes des lois romaines et de nos propres lois.

Les sages, en recommandant la douceur et la bienveillance entre époux, renfermaient cette tendresse dans l'enceinte du foyer domestique, et disaient : Il ne faut en public ni brusquer ni vanter sa femme. L'un est une injure, l'autre une inconvenance (3).

Ils veulent que le père fasse instruire ses enfants (4). D'après la loi de Solon, celui qui ne laissait point d'héritage à ses fils, devait leur faire apprendre un métier, ou ceux ci étaient dispensés de le nourrir quand il tombait dans le besoin (5).

Les enfants étaient donc tenus de fournir des aliments à leurs père et mère dans l'indigence (6). De plus, ils devaient le respect à leurs parents (7). Les sages n'admettaient pas que les pères pussent être inférieurs à leurs fils ; leur maxime était : Montrez-vous dignes de vos parents (8). Nous avons déjà cité cette sentence : ne dis

(1) Plutarque, *Vie de Solon*.
(2) Idem, *ibid*.
(3) Dém. Phal., sur Cléobule ; Diog. Laërce, *Vie de Solon*.
(4) Dém. Phal., sur Cléobule.
(5) Plutarque, *Vie de Solon*.
(6) Diog. Laërce, *Vie de Solon*.
(7) Eschine, contre Timarque, et Dém. Phal., sur Cléobule.
(8) Dém. Phal., sur Périandre.

pas des choses plus justes que tes père et mère (1), dont le sens le plus probable, avons-nous dit, était qu'il ne fallait pas humilier nos parents, en leur faisant sentir la supériorité de notre justice. En effet, Pittacus voulant détourner un fils de plaider contre son père, lui parle en ces termes : « Si tu dis des choses moins justes que ton père, tu sera condamné ; si tu dis des choses plus justes, par cela même tu seras digne de condamnation (2) ; et Socrate, qui selon Stobée, citait cette parole, ajoutait pour la faire comprendre : « Il faut céder à un père déraisonnable comme à une loi sévère (3). Pour engager les enfants à de bons traitements envers leurs père et mère, les sages les menaçaient de l'ingratitude de leurs propres fils, et ils disaient dans leur langage figuré : « L'écot que tu payeras pour ton père et ta mère, tes enfants le paieront pour toi dans ta vieillesse (4). » On sait qu'il ne vint pas à la pensée de Solon qu'un fils pût tuer son père, et que comme on lui demandait pourquoi il n'avait pas porté de loi contre le parricide, « je n'ai pas cru ce crime possible, » répondit-il (5).

Anaximène, qui ne fait point partie des sages, mais que nous citons parce que nous recherchons l'état de la morale en Grèce, avant Socrate, résumait ainsi les devoirs des fils : « Celui-là aime le mieux son père, qui cherche comment, en ne lui causant aucun chagrin, il lui procurera en outre le plus de bonheur (6). »

Avec les relations de l'époux et de l'épouse, des pa-

(1) Dém. Phal., sur Solon.
(2) Stobée, édit. Tauch., t. III, p. 89.
(3) *Ibid.*
(4) Dém. Phal., sur Pittacus.
(5) Cicéron, *Pro Sext. Rosc.*, 25.
(6) Stobée, édit. Tauch., t. III, p. 88.

rents et des enfants, il y a dans la famille les rapports des maîtres et des serviteurs. Mais la haute antiquité n'a pas de leçons à nous offrir sur ce sujet. On pourrait dire que l'esclavage est l'écueil où se brise la morale antique, si la servitude n'avait pas été rétablie en plein christianisme au XVI[e] siècle dans les colonies de toutes les nations modernes, et si elle ne subsistait pas encore aujourd'hui dans une grande république chrétienne, et chez des peuples dont les princes osent s'appeler du nom de Majesté Très-Catholique. Aristote, Platon, Cicéron, ont fait mention de quelques devoirs envers l'esclave, comme nous le verrons en son temps ; mais les anciens sages nous disent seulement qu'il ne faut pas châtier l'esclave pendant son ivresse, sous peine de passer pour ivre soi-même (1). C'était sans doute déjà adoucir les traitements qu'on infligeait aux esclaves ; mais nous regrettons que l'esclave ivre ait paru seul mériter quelque ménagement.

Si, comme nous l'avons dit, la famille passe avant l'amitié, la patrie doit passer avant la famille. Les anciens ont bien compris cette distribution de la justice. Les devoirs envers la patrie se divisent en devoirs des citoyens et devoirs des chefs de l'État. Les sages prescrivent aux citoyens d'obéir aux lois et aux chefs (2). La meilleure république est, dit Bias, celle où l'on craint la loi comme un roi, et, dit Chilon, celle où l'on écoute le plus la loi et le moins les orateurs (3). Cléobule comprenant que la loi n'est pas la règle première, mais une règle dérivée, et qu'elle en suppose une antérieure et plus générale, disait que le peuple

(1) Dém. Phal. sur Cléobule.
(2) Dém. Phal. sur Chilon et Stobée, édit. Gessner, p. 248, édit. Tauch. t. II, p. 98.
(3) Stobée, édit. Gessner, p. 268, édit. Tauch., t. II, p. 136.

le plus raisonnable est celui qui craint le blâme plus encore que la loi (1). Les sages voulaient que l'on donnât à la patrie non les conseils les plus agréables, mais les meilleurs, c'est-à-dire les plus utiles et les plus honnêtes (2). Solon qui, prenant une autre voie que Lycurgue, avait fortement établi les liens de la famille, craignait que les citoyens ne fussent empêchés par ces entraves de s'appliquer aux choses d'intérêt public et au salut de l'État. Il avait porté une peine (3) contre tout citoyen qui, dans une sédition, ne s'était joint à aucun des deux partis (4). Il pensait, selon Aulu-Gelle (5) et Montesquieu (6), que les honnêtes gens, forcés de s'engager dans la querelle, calmeraient la fureur des partis. C'est ainsi, dit l'auteur de l'*Esprit des lois*, que la fermentation d'une liqueur est souvent arrêtée par une seule goutte d'une autre. Peut-être aussi avait-il observé que les honnêtes gens sont les plus nombreux, mais les plus inactifs et les plus renfermés dans leurs maisons, et que les contraindre à prendre les armes, c'est assurer le bon droit. L'Etat le mieux constitué et le plus durable, disait-il encore, est celui où l'injustice est repoussée et punie par ceux qui n'en souffrent pas, autant que par ceux qui en souffrent (7). Les devoirs du citoyen se couronnaient dans la morale des sages par l'obligation de mourir pour la patrie (8).

(1) Stobée, édit. Gessner, p. 268, édit. Tauch., t. II, p. 136.
(2) Dém. Phal. sur Solon et Cléobule.
(3) La mort suivant Cicéron, le bannissement suivant Aulu-Gelle, l'infamie suivant Plutarque.
(4) Cicéron, lettre à Atticus, X, 1 ; Plutarque, *Vie de Solon.*
(5) Aulu-Gelle, II, 12.
(6) Esprit des lois, XXIX, 3.
(7) Diog. Laërce, vie de Solon, et Stobée, édit. Gessner, p. 268, et Tauch., t. II, p. 136.
(8) Sosiade, chez Stobée.

Les devoirs des chefs de l'État n'étaient pas moins rigoureux. « Gouverneur, disent-ils, commence par te gouverner toi-même (1) ; apprends à obéir, tu sauras commander (2). » La meilleure république est celle où il n'est pas permis aux malhonnêtes gens de commander, et où la vertu est estimée ce qu'il y a de plus précieux et le vice ce qu'il y a de pire (3). La meilleure royauté est celle où le prince dispose ses sujets à craindre non pas lui, mais pour lui (4). Si le chef de l'État veut que les citoyens rendent leurs comptes, il doit rendre aussi les siens (5). Il faut que les citoyens obéissent aux chefs et que les chefs obéissent aux lois (6). Usez, dit Périandre, d'aliments frais et de lois anciennes (7). Instituez des récompenses pour les bons, et des punitions pour les méchants (8). Traitez l'ennemi intérieur comme un ennemi extérieur (9). Il ne suffit pas de punir ceux qui font le mal, il faut empêcher ceux qui veulent le faire (10). Voilà pourquoi Solon chargea l'Aréopage de s'assurer des moyens d'existence de chaque citoyen, et de punir ceux qui sans fortune passaient leur temps dans l'oisiveté (11). Le même législateur, pour encourager les citoyens au service de la patrie, voulut que les enfants de ceux qui seraient morts pour elle fussent élevés aux frais du public,

(1) Dém. Phal., sur Pittacus.
(2) Dém. Phal., sur Solon.
(3) Stobée, édit. Gessner, p. 268, édit. Tauch., t. II. p. 136.
(4) Stobée, édit. Gessner, p. 329, édit. Tauch., t. II, p. 257.
(5) Dém. Phal., sur Solon.
(6) Stobée, édit. Gessner, p. 248, édit. Tauch., t. II, p. 98.
(7) Dém. Phal., sur Périandre.
(8) Attribué à Solon, par Stobée; édit. Gessner, p. 247, édit. Tauch., t. II, p. 96.
(9) Dém. Phal., sur Cléobule.
(10) Dém. Phal., sur Périandre.
(11) Plutarque, vie de Solon.

ce qui excita, selon la remarque de Diogène, le courage des Cynégire, des soldats de Marathon, des Harmodius, des Aristogiton et de tant d'autres défenseurs du pays (1). Voulant réserver les encouragements de l'État aux services véritablement utiles, Solon diminua les récompenses accordées aux athlètes. Suivant le même Diogène, ils coûtent beaucoup pendant qu'on les exerce, et sont encore à charge après leur victoire, qu'ils semblent avoir remportée plutôt contre le trésor public que contre leurs adversaires; et, devenus vieux, ils s'en vont, dit Euripide, laissant partout les fils de leur manteau usé (2).

Parmi les devoirs des chefs de l'État est celui de rendre ou de faire rendre la justice. Les sages recommandent aux juges d'être incorruptibles (3). Bias, étant sur le point de prononcer une condamnation, versa des larmes : « Eh! quoi, lui dit quelqu'un, tu pleures et tu condamnes? » « Oui, répondit-il, la sympathie est due à la nature, τῇ φύσει (nous notons le mot parce qu'il a l'air d'être emprunté à la langue du XVIIIe siècle), et la condamnation est due à la loi (4). » Chilon, ayant à juger un de ses amis, et le trouvant coupable, persuada à ses collègues de voter en sa faveur, et vota contre lui, croyant ainsi satisfaire à la fois l'amitié et la conscience; mais, à son lit de mort, il se reprocha cette supercherie et reconnut que la justice avait été dans son vote, et l'injustice dans son conseil (5).

Les sages n'avaient pas oublié de mettre au nombre des devoirs de l'État les soins de l'éducation publique.

(1) Diogène Laërce, *Vie de Solon*.
(2) Idem, *ibid*.
(3) Sosiade, chez Stobée.
(4) Stobée, édit. Tauch., t. II, p. 229.
(5) Aulu-Gelle, liv. Ier, ch. III.

Solon avait réglé le genre d'instruction qu'on devait donner aux jeunes gens, suivant leur fortune et leurs dispositions naturelles. Il fixait l'âge auquel les adolescents recevraient les leçons publiques, et établissait les conditions de savoir et de bonnes mœurs qui seraient imposées aux maîtres et aux inspecteurs de l'enseignement (1). Il étendait sa surveillance jusque sur les représentations dramatiques; il empêcha Thespis de jouer ses tragédies, les regardant comme des mensonges nuisibles; et, lorsque Pisistrate se blessa lui-même pour se faire accorder une garde, Solon s'écria que ce stratagème venait des enseignements du théâtre (2). Si Platon, dans ses *Lois* et sa *République*, réglait ou défendait les compositions épiques ou dramatiques, il pouvait s'appuyer sur l'autorité du plus sage législateur d'Athènes. Il avait été devancé aussi dans ses règles sur l'éducation des femmes. Cléobule voulait que l'instruction s'étendît jusqu'aux jeunes filles, afin, disait-il, qu'on les mariât vierges quant à l'âge, femmes quant à la raison (3).

Telles sont les maximes des sages sur les devoirs de la justice active, qui commande certains services; mais, comme nous l'avons dit, il y a des actes qui dépassent la ligne du devoir et qui appartiennent à la bienfaisance ou à la charité. On ne s'attend pas d'ordinaire à ce que les sages aient recommandé ces actes, et cependant un certain nombre de leurs maximes y sont consacrées. Nous ferons remarquer d'abord quelques-unes de leurs sentences qui prescrivent de rechercher la concorde (4), de

(1) Plutarque, *Vie de Solon*.
(2) Diog. Laërce, *Vie de Solon*, liv. I, ch. II.
(3) Diog. Laërce, liv. 1, ch. VI, § 92.
(4) Sosiade, chez Stobée.

dissiper sa haine (1), d'adoucir la rudesse naturelle de son caractère pour inspirer le respect et non la crainte (2), et de tempérer sa puissance par la douceur (3). Nous observerons ensuite qu'ils prescrivent de compatir au malheur (4), d'accueillir les suppliants (5), de ne pas poursuivre celui qui cède (6) et de ne pas ensanglanter la victoire (7). Les sages ne demandent pas que, frappé sur la joue droite, on tende la joue gauche, et qu'on aime son ennemi; mais ils demandent qu'on aime le prochain, même quand on en a reçu de légers dommages (8), et qu'on oppose à la violence le châtiment, mais à l'injustice la patience (9). Le pardon est meilleur que la vengeance, dit Pittacus en renvoyant un de ses ennemis, selon Stobée (10), ou le meurtrier même de son fils, selon Diogène Laërce (11); et le poëte Alcée ayant employé contre lui toutes les forces du génie et toute l'amertume de la haine, Pittacus, arrivé au souverain pouvoir, se contenta, selon Valère-Maxime, de faire avertir Alcée qu'à présent Pittacus pouvait se venger, et il n'exerça point de vengeance (12).

Diogène Laërce rapporte, sur le témoignage d'un certain Phanodicus, que Bias racheta de jeunes Messéniennes, qui par suite de la guerre avaient été réduites

(1) Dém. Phal., sur Cléobule.
(2) Dém. Phal., sur Chilon.
(3) Diog. Laërce, *Vie de Chilon.*
(4) Sosiade, chez Stobée.
(5) Idem, *ibid.*
(6) Idem, *ibid.*
(7) Diog. Laërce, *Vie de Pittacus*, liv. I, ch. IV, § 77.
(8) Ἀγάπα τὸν πλησίον μικρὰ ἐλαττούμενος. Dém. Phal., sur Thalès.
(9) Dém. Phal. sur Chilon.
(10) Ed. Tauch., t. Ier, p. 305.
(11) Livre Ier, ch. IV, § 75.
(12) Valère-Maxime, liv. IV, ch. Ier.

en esclavage, qu'il les éleva comme ses filles, les dota et les renvoya en Messénie auprès de leurs parents (1). Enfin les sages exhortaient à la bienfaisance par ces maximes générales : Si tu as quelque chose, sois charitable (2). Efforce-toi de rendre des services (3). Honore la bienfaisance (4). Sois bienveillant pour tous (5); et, considérant que souvent, pour faire du bien aux uns, on fait du tort aux autres, ils ajoutaient : Sois charitable, sans nuire à personne (6).

Le couronnement de la morale est la piété. Nous avons vu quelles étaient les maximes des sages sur la morale individuelle et sur la morale sociale; il ne nous reste plus qu'à les interroger sur la morale religieuse.

Les anciens divisaient la piété en piété filiale et en piété religieuse. Mais ils pratiquaient un troisième genre de piété qui ne fait partie ni des devoirs de la famille, ni de ceux de la religion, c'est-à-dire la piété envers les vieillards. Ce n'était pas seulement à cause de son expérience qu'ils respectaient la vieillesse; car ils poussaient ce respect jusqu'à un âge où l'affaiblissement de l'esprit peut paralyser les effets de l'expérience ; ils avaient cette vénération instinctive et non raisonnée, mêlée de compassion et de tendresse, que l'on éprouve à l'aspect des cheveux blancs et d'un corps tremblant et courbé. Dans les assemblées et les spectacles de l'antiquité, la première place était réservée à la vieillesse. Pour rendre des honneurs extraordinaires à un héros, sauveur de la patrie

(1) Diog. Laërce. *Vie de Bias.*
(2) Ἔχων χαρίζου. Sosiade, chez Stobée.
(3) Θεραπείαν ζήτει. Dém. Phal., sur Thalès.
(4) Εὐεργεσίαν τίμα. Sosiade chez Stobée.
(5) Φιλοφρόνει πᾶσι. Sosiade chez Stobée.
(6) Χαρίζου ἀβλαβῶς. Sosiade, chez Stobée.

on crut ne pouvoir rien imaginer de plus grand que d'ordonner qu'il siégeât même avant les vieillards. Les sages n'ont donc pas manqué de prescrire le respect de la vieillesse (1).

Pour se rendre compte de leur piété religieuse, il faut examiner leur sentiment sur la nature de la divinité. Nous avons déjà dit que Thalès regardait l'univers comme tout rempli de dieux, ce qui le conduisait à recommander partout la plus exacte chasteté. Le savant Meiners, que nous avons souvent cité, regarde comme peu vraisemblable que Thalès, qui, selon Aristote, faisait sortir le monde du sein de l'élément humide, ait animé l'Univers d'une puissance intelligente, et sur ce sujet il rejette les assertions de Diogène Laërce, de l'auteur du *Banquet des Sept-Sages*, de Clément d'Alexandrie, et enfin de Stobée; mais il faut joindre à ces témoignages sur la croyance religieuse de Thalès ceux de Cicéron (2) et de Valère-Maxime (3), qui sont des autorités plus anciennes et moins contestables. On ne doit pas prétendre que Stobée ne suive ici que le faux Plutarque, puisqu'il est également d'accord avec Cicéron et Valère-Maxime; nous pouvons donc lui accorder notre confiance, lorsqu'il fait dire à Thalès que Dieu n'a pas eu de commencement, qu'il est l'esprit du monde, que tout est animé et plein de dieux, et qu'une puissance divine pénètre l'élément humide, duquel Thalès faisait sortir l'univers (4). Valère-Maxime ajoute que, comme on demandait à ce sage si nos mauvaises actions échappaient à la connaissance des dieux : « Non, répondit-il, pas même nos pensées les plus

(1) Dém. Phal., sur Chilon.
(2) *De leg.*, II, 11.
(3) VII, 2.
(4) Stobée, églog., édit. Heeren, t. I[er], p. 54, 56.

secrètes. » Il voulait par là nous engager à conserver non-seulement la pureté de nos mains, mais encore celle nos âmes (1).

Ces témoins célestes que Thalès semait partout dans le monde étaient des juges sévères et prêts à punir, Solon, dans un hymne qui nous a été conservé par Stobée, se représente les dieux comme équitables mais terribles, accomplissant la justice à leur heure et non à la nôtre, tantôt plus tôt, tantôt plus tard, ce qui donne aux événements de ce monde une apparence de désordre et de hasard ; mais les dieux finissent toujours par infliger le châtiment, et leur vengeance est inévitable.

« O filles brillantes de Mnémosyne et de Jupiter Olympien, Muses Piérides, écoutez ma prière : Procurez-moi la faveur des dieux bienheureux et la bonne renommée chez les hommes...

« Je désire posséder les richesses, mais je ne veux pas les acquérir injustement : la justice finit toujours par arriver. La richesse que donnent les dieux est un édifice solide depuis le fondement jusqu'aux combles ; celle que les hommes admirent vient par la violence, non par le droit. Obéissant à d'injustes manœuvres, elle nous suit malgré elle, mais elle est bientôt rejointe par le châtiment. Le commencement de la vengeance divine est peu de chose, comme celui du feu ; mais la fin est lamentable ; car les œuvres de la violence ne durent point chez les mortels. Jupiter considère en tout la fin. Un vent de printemps, après avoir remué le fond de la mer qui bouillonne, et ravagé les productions de la terre couverte de blé, s'est élevé jusqu'au ciel, la haute demeure des dieux, a dispersé les nuages, et a fait reparaître la séré-

(1) Valère-Maxime, VII, 2.

nité ; le feu du soleil brille dans toute sa beauté au-dessus de la terre fertile, et l'on ne voit plus aucun voile : ainsi marche la vengeance de Jupiter. Il ne s'emporte pas sur le champ pour chaque action, comme un homme mortel ; mais celui qui recèle un cœur coupable ne lui échappe jamais : il est démasqué à la fin. L'un paie sur le champ, l'autre plus tard ; s'ils échappent eux-mêmes, et que la vengeance des dieux ne les atteigne pas, elle vient toujours et elle retombe sur les têtes innocentes de leurs enfants ou de leur dernière postérité. Notre erreur est la même à tous, aux bons comme aux mauvais ; chacun abonde dans son sens, avant d'avoir souffert ; on se lamente ensuite ; mais d'abord la bouche béante on court après de vaines espérances. Celui qui est accablé par les maladies les plus douloureuses, se flatte de recouvrer la santé ; un malhonnête homme se paraît à lui-même homme de bien ; et sous la forme la plus disgracieuse l'on croit posséder la beauté... Celui-ci, ayant reçu les présents des Muses Olympiades, connaît le rhythme qui contient l'aimable sagesse ; celui-là, institué devin par Apollon, le Dieu qui agit de loin, sait les maux qui doivent venir un jour sur l'homme et auxquels tous les dieux feront cortége ; car leurs arrêts ne peuvent être détournés par aucun augure ni par aucun sacrifice.

« D'autres accomplissent l'œuvre de Péan, fertile en remèdes ; mais ils n'atteignent pas leur but ; souvent d'une petite douleur résulte une grande souffrance, et personne ne peut la guérir tout en prodiguant les doux remèdes ; souvent un homme est torturé des plus affreuses maladies, on le touche de la main et on lui rend la santé. La destinée apporte le mal aux mortels et apporte aussi le bien ; les présents des dieux immortels ne peuvent être refusés.

« Le danger plane sur toutes les œuvres des hommes, et personne ne sait s'il doit jamais jouir de la fortune qui commence. Tel qui s'efforce de bien faire, tombe sans l'avoir prévu dans une profonde calamité, et tel autre qui fait bien aussi, reçoit de Dieu en toutes choses une fortune heureuse et l'affranchissenent de la folie humaine. Les hommes ne mettent aucune borne à leur richesse; ceux qui ont le plus d'opulence s'efforcent une fois de plus que les autres; qui pourra jamais les rassasier? Les immortels ont accordé des gains aux mortels; mais c'est de là que sortira la vengeance qui nous frappera de différents coups, lorsque Jupiter l'enverra pour nous punir (1). »

La divinité des sages excite plus la crainte que l'amour. L'opinion qu'ils se forment des dieux se ressent de la rude existence qui est faite aux mortels dans les sociétés naissantes. Il faut lutter sans cesse contre les éléments et contre les tribus ennemies; les dieux paraissent des maîtres plutôt sévères que bienveillants. La rudesse dans les mœurs, qui vient de la dureté de la vie, produit la cruauté des supplices qu'on inflige aux prisonniers et aux condamnés. Lorsqu'un crime a été commis, l'inhabileté dans l'administration de la justice empêche de trouver le coupable et fait que l'on punit toute la famille, quelquefois même toute la tribu, et l'on impute aux dieux la même conduite, en supposant qu'ils recherchent le criminel jusque dans les rejetons de sa dernière postérité. Les dieux sont d'ailleurs considérés alors comme enfermés dans le cercle d'une nécessité inflexible. Les dieux eux-mêmes, dit Pittacus, ne combattent pas contre la nécessité (2). L'homme est un instrument

(1) Stobée, édit. Gessner, p. 103; édit. Tauch., t. I, p. 192.
(2) Diog. Laërce, *Vie de Pittacus*, liv. I, ch. IV, § 77.

passif entre les mains de la divinité. Les dieux sont les auteurs de nos biens et de nos maux, ils sont même la cause de nos vertus. « Lorsque tu fais quelque bonne action, dit Bias, rapportes-en l'honneur non à toi, mais aux dieux (1). » C'est la doctrine de la grâce, dans toute sa sévérité et sans cette restriction que nous voyons paraître dans une histoire ingénieuse, récemment exhumée du moyen-âge. Un roi, dit-on, veut racheter un condamné du supplice. Il faut qu'il donne dix livres d'or ; il les fournit, moins trois deniers qui sont trouvés dans la bourse du condamné lui-même. Bias n'accorde même pas à l'homme le pouvoir de fournir ces trois deniers ; il le dépouille de toute vertu et de tout mérite. D'après la prière de Solon, l'homme doit toujours trembler devant la divinité. Aussi les sages jettent-ils sur la vie humaine un regard plein de tristesse. Aucun mortel n'est heureux, dit Solon ; tous ceux que voit le soleil sont misérables (2). Les sages veulent qu'on aspire au repos de la mort : meurs sans regret, disent-ils (3). Regarde le mort comme heureux (4). Les sages croyaient-ils à l'immortalité de l'âme ? Diogène Laërce prétend que Thalès enseigna ce dogme le premier ; mais il ne cite point l'autorité sur laquelle il s'appuie. Nous voyons seulement dans la vie de Solon par Plutarque, que ce législateur défendait de dire du mal des morts, et que, passé le jour des funérailles, il empêchait que les sépulcres fussent visités par d'autres personnes que par les parents du mort, afin qu'on ne troublât pas le repos des sépultures. Suivant Sosiade, cité par Stobée, les sages défendaient de rire

(1) Dém. Phal., sur Bias ; Diog. Laërce, liv. I, ch. v, § 88.
(2) Stobée, édit. Gessner, p. 530 ; édit. Tauch., t. III, p. 229.
(3) Sosiade chez Stobée.
(4) Dém. Phal., sur Chilon.

d'un cadavre et l'homme devait se considérer sur cette terre comme un étranger. Cette maxime et le respect que les sages professaient pour la mort semblent indiquer qu'à leurs yeux la dépouille humaine était consacrée par une âme qui survivait à sa séparation d'avec le corps. Mais ils n'ont point sur ce sujet de sentences précises, et il faut venir jusqu'à Platon et à Xénophon, inspirés tous deux par l'enseignement de Socrate, pour trouver une première démonstration de l'immortalité de l'âme.

Malgré cette incertitude sur la destinée ultérieure de l'homme, les sages recommandaient la piété : « Garde la piété (1). Rends un culte aux dieux (2). » Bias, voyageant avec des impies, et une tempête s'étant élevée, ces gens se mirent aussi à invoquer les dieux. « Taisez-vous, leur dit-il ; faites en sorte que les dieux ne s'aperçoivent pas que vous êtes ici (3). » Du reste, les sages ne se séparent point de la religion de leur temps, et ils prescrivent de respecter les oracles (4). C'est une doctrine que Socrate leur a empruntée.

Résumons-nous sur la morale des sages. Il n'y faut point chercher la méthode. Ils ne s'occupent pas de sonder les fondements de la morale, ni de la diviser en parties distinctes et régulières. Leur sagesse est comme brisée en une multitude de maximes qui sont exposées d'ordinaire sans lien et sans ordre, et qui sont ici pour la première fois rangées sous une distribution méthodique et dans un cadre emprunté à une antiquité moins reculée que celle des sages. Interrogés d'après cette méthode, les sages ont des réponses sur presque toutes les

(1) Dém. Phal., sur Cléobule et sur Thalès.
(2) Dém. Phal., sur Solon.
(3) Diog. Laërce, liv. I. ch. v, § 86.
(4) Sosiade chez Stobée.

parties de la morale. On peut, avec leurs sentences, dessiner déjà les traits principaux de cette science. Ils recommandent la culture de l'esprit, la tempérance et le courage, ce qui forme aujourd'hui encore toute la morale individuelle. Ils prescrivent de ne pas nuire et déjà même de respecter certains intérêts délicats, puis de servir l'amitié, la famille et la patrie, ce qui compose les devoirs les plus importants de la morale sociale. Avec les services qui sont de l'ordre du devoir, ils en demandent déjà quelques autres qui appartiennent à la bienfaisance ou à la charité. Enfin ils ordonnent de révérer les dieux et de leur rendre un culte public, ce qui constitue la morale religieuse.

Leurs successeurs auront à donner la philosophie de la morale, à en établir les bases et les divisions, à indiquer les traits secondaires de la vertu, et, pour ainsi dire, les nuances déliées de la conscience; ils auront surtout à perfectionner la morale religieuse. Les sages se représentaient les dieux comme des maîtres terribles, et leur adoration était celle de la peur. Il reste à mettre en lumière le côté aimable de la divinité, et à joindre l'amour à la crainte dans le culte qui lui est rendu.

SOCRATE

Nous avons voulu rechercher l'état de la doctrine morale en Grèce avant Socrate ; nous avons recueilli et classé les maximes qu'on attribue aux sages, et nous avons vu qu'elles contiennent les vérités fondamentales de la science des mœurs, mais sans développement et sans ordre. Nous aurions maintenant à interroger Pythagore et les poëtes *gnomiques*, ainsi nommés parce que leurs vers sont une suite de sentences morales; mais les sources où l'on puise la connaissance de la doctrine de Pythagore ne sont ni nombreuses ni pures. Les textes des poëmes gnomiques ont peu d'authenticité; on y soupçonne des interpolations, et l'ouvrage de Phocylide, qui a pour titre *Exhortation morale*, est attribué à un chrétien du IIIe siècle, à cause de quelques maximes qu'on regarde comme supérieures aux conceptions de l'antiquité. La doctrine de Socrate, au contraire, repose sur des textes de Xénophon et de Platon, qui ne sont pas contestés. Nous allons donc faire

connaître d'abord cette théorie; nous reviendrons ensuite à la morale de Pythagore et à celle des poésies gnomiques, et nous serons alors à même de juger si elles dépassent la hauteur à laquelle Socrate nous aura fait voir que pouvait parvenir la morale de l'antiquité.

Une grande partie des actes et des opinions de Socrate sont attestés à la fois par Xénophon et par Platon. Il n'y a presque pas de théorie un peu importante chez Xénophon qui ne se trouve aussi chez Platon ; mais il y en a plusieurs dans Platon qui ne sont même pas en germe dans Xénophon. En attribuant ces dernières à Socrate, on craindrait de diminuer la part de Platon. Si l'on compare la manière des deux disciples, on voit que Xénophon raconte, sans aucun art, des conversations qu'il a entendues. Il fait lui-même la remarque qu'il ne rapporte que les entretiens dont il a été témoin (1). Platon, au contraire, compose des drames; il décore le lieu de la scène, il varie le caractère des personnages, il répand à pleines mains les ornements de la plus magnifique poésie et laisse couler tous les flots d'une imagination intarissable. Il y a aussi contre lui ce mot, qu'on attribue à Socrate : « Que de choses ce jeune homme me fait dire, auxquelles je n'ai jamais songé! » Il faut donc lui laisser la gloire et aussi la responsabilité des doctrines qui ne sont pas indiquées dans Xénophon, et surtout de celles qui seraient contredites par une assertion positive de ce disciple, dont l'imagination est plus sobre et plus tranquille. Nous aurons soin d'ailleurs d'indiquer les points sur lesquels les deux témoignages se séparent ou se réunissent.

Nous n'entreprendrons pas d'écrire la vie de Socrate, déjà tant de fois racontée, mais de faire connaître sa doc-

(1) Xénophon, *Mémoires*, liv. IV, ch. III, § 2.

trine morale, qui n'a encore été exposée nulle part avec l'ordre, l'exactitude et l'étendue qu'elle mérite. Nous ferons seulement ressortir, quand il en sera temps, les traits qui marquent la conduite morale de Socrate, parce que cette conduite importe à la connaissance de sa doctrine. Xénophon dit expressément que Socrate aimait encore mieux définir la justice par ses actions que par ses discours (1).

I

MÉTHODE DE SOCRATE.

Socrate, par son genre d'enseignement, tient comme le milieu entre les sages qui le précédèrent et les philosophes qui lui ont succédé. Les Sages étaient pour la plupart des hommes d'État, qui ne faisaient pas profession de parler ou d'écrire sur la morale. Ils avaient adopté certaines maximes comme règles de conduite et les avaient consacrées par leur autorité. Socrate, au contraire, fut un professeur de morale. Il ne tint pas cependant école, comme Platon et Aristote, et surtout il ne reçut pas de salaire de ceux qui l'écoutaient. Il voulait, disait-il, conserver sa liberté et ne pas abaisser l'enseignement de la morale au niveau d'une profession servile qu'on est obligé de remplir envers ceux dont on reçoit l'argent (2); mais il donnait de véritables leçons, quoiqu'il n'eût pas de

(1) *Mém.*, liv. IV, ch. IV, § 10.
(2) Xénophon, *Mém.*, liv. I, ch. VI, § 11-14.

lieu fixe pour son enseignement. Il enseignait partout, sur la place publique, dans les promenades, au gymnase, au camp, même dans la boutique des artisans et dans les salles de banquet.

Il s'entretenait avec tout le monde : avec les pauvres comme avec les riches, et il aimait à tirer ses comparaisons des arts les plus vulgaires.

Il ne méprisait pas les observations de ses devanciers. « Les trésors, disait-il, que les anciens Sages nous ont laissés dans leurs livres, je les parcours avec mes amis, et nous recueillons tout ce qui s'y trouve d'excellent (1). » Mais c'était surtout par son talent d'analyse qu'il parvenait à résoudre les questions qu'il s'était posées.

Il avait l'art de conduire la pensée de ses auditeurs des propositions les plus généralement admises jusqu'à celles qu'il voulait faire admettre. C'était à cause de cette méthode, disait-il, qu'Homère avait décerné à Ulysse le titre d'orateur irrésistible (ἀσφαλῆς ῥήτωρ) (2). Il était rare, dit Xénophon, que Socrate ne produisît pas la conviction dans les esprits par ses préparations habiles, et il leur faisait enfanter la vérité comme d'eux-mêmes ; c'est pourquoi, dit Platon, on comparait sa méthode à celle de la sage-femme, et on l'appelait l'art d'accoucher les intelligences (3).

La rectitude logique de la méthode de Socrate ne doit pas nous faire croire que son esprit fût dépourvu de grâce et d'imagination. On voit dans Xénophon que Socrate aimait à employer les charmes de la poésie et de la fiction. Non-seulement il empruntait à Prodicus le bel

(1) Xénophon, *Mém.*, liv. I, ch. VI, § 14.
(2) Idem, *Mém.*, liv. IV, ch. VI, § 13.
(3) Platon, *Théétète*, § 6-7.

apologue d'Hercule placé entre le vice et la vertu (1), mais il composait lui-même des allégories. Par exemple, comparant Scylla et les Syrènes, il disait que la première mettait les hommes en fuite, parce qu'elle cherchait à les arrêter de force, et que les secondes suspendaient la marche des navires, parce qu'elles faisaient entendre de loin des chants délicieux. Il supposait que c'était par des mets multipliés et provoquants que Circé changeait les hommes en pourceaux, et que, si Ulysse avait échappé à la métamorphose, c'est qu'il était tempérant et s'abstenait de toucher à aucun aliment au delà du nécessaire (2). Un certain Aristarque racontait à Socrate que, suivant son conseil, il faisait travailler à des ouvrages lucratifs les femmes de sa famille qui s'étaient réfugiées chez lui pendant la guerre civile, mais qu'elles se plaignaient de ce qu'il fût le seul à ne rien faire. « Eh bien! dit Socrate, conte-leur la fable du chien. Du temps que les bêtes parlaient, la brebis dit à son maître : Il est étonnant que nous qui te fournissons des toisons, des agneaux, des fromages, tu ne nous donnes rien que ce que nous arrachons à la terre, et que le chien, qui n'est pour toi d'aucun profit, reçoive une part de ta propre nourriture. Le chien, entendant ces mots : Par Jupiter, s'écria-t-il, c'est moi qui suis votre gardien ; j'empêche que vous ne soyez dérobées par les hommes ou emportées par les loups : si je n'étais pas là, vous auriez une telle peur que vous ne pourriez pas même paître. On dit que les brebis convinrent elles-mêmes de la préférence que méritait le chien. Et toi, Aristarque, dis à tes femmes que tu es aussi leur gardien, et que c'est par toi qu'elles sont à l'abri des mauvais traitements, et

(1) *Mém.*, liv. II, ch. I.
(2) Xénophon, *Mém.*, liv. I, ch. III, § 7. Voyez, même chapitre, § 13, une interprétation du nom d'archers qu'on donne aux amours,

qu'elles peuvent travailler en paix (1). » Nous parlerons plus loin de l'allégorie des deux Vénus et des amours de Jupiter. Platon n'a donc pas manqué à la vraisemblance, quand il a fait tenir à Socrate un langage embelli des ornements de la poésie ; mais ce n'est pas une raison pour attribuer au maître les mythes du Gorgias, du Phèdre, du Phédon et de la République, qui sont considérés généralement comme la part du disciple, et comme les plus brillants titres qui marquent sa place dans l'histoire de la philosophie.

Platon, dans le Théagès, s'il faut lui attribuer ce dialogue, et nous ne voyons pas de bonnes raisons pour le lui refuser, dit que, parmi ceux que Socrate admettait à ses entretiens, quelques-uns en retiraient une utilité durable, mais que la plupart n'avaient de mérite que quand ils le touchaient pour ainsi dire, et que, hors de sa présence, ils ne différaient en rien du reste des hommes, ce qui arriva entre autres à Aristide, fils de Lysimaque, petit-fils du grand Aristide (2). Xénophon recueille les mêmes accusations contre l'enseignement de Socrate : on disait qu'il tournait les hommes du côté de la vertu, mais qu'il ne savait pas les faire parvenir jusqu'à elle (3). On citait l'exemple de Critias et d'Alcibiade, qui avaient, disait-on, inutilement suivi les leçons de Socrate. Mais aussi Xénophon fait observer que ces deux hommes n'étaient venus chercher auprès du philosophe que l'art de la parole et nullement la pratique de la vertu, et qu'ils n'étaient restés que très-peu de temps auprès de lui (4).

(1) *Mém.*, liv. II, ch. VII, § 13.
(2) *Théagès*, XII.
(3) Xénophon, *Mém.*, liv. I, ch. IV, § 1.
(4) *Mém.*, liv. I, ch. II.

Il ajoute que rien n'était plus utile que les leçons de Socrate, qu'il n'agissait pas seulement au contact, et que le souvenir de ses discours était pour toujours profitable à ceux qui avaient une fois adopté ses préceptes de vertu (1).

II

OBJET DE SON ENSEIGNEMENT.

Nous venons de voir quelle était sa manière d'enseigner : le fond de cet enseignement comprenait les choses humaines (τὰ ἀνθρώπινα), c'est-à-dire la morale et surtout la politique, ou l'art de gouverner les hommes. Platon nous le représente comme ayant été passionné dans sa jeunesse pour l'histoire de la nature, et comme s'étant dégoûté plus tard de cette recherche (2). Il veut dire probablement que Socrate avait écouté les leçons des autres maîtres sur ce sujet, sans entreprendre par lui-même ni étude ni enseignement de ce genre ; car Xénophon affirme positivement que ce sage ne raisonna jamais sur la nature de l'univers (τῶν πάντων) ; qu'il ne cherchait pas comment se gouverne ce que les sophistes appelaient le monde (ὁ κόσμος) ; qu'il demandait si ceux qui se livraient à ces recherches croyaient en savoir assez sur les choses humaines (τὰ ἀνθρώπινα), ou bien si c'était par mépris pour

(1) *Phédon*, § 45.
(2) *Mém.*, liv. IV, ch. I.

ces dernières qu'ils voulaient examiner les choses divines (τὰ δαιμόνια). Il ajoutait que ceux qui étudient les choses célestes n'avaient probablement pas l'espoir de produire à leur gré les vents, les pluies et les saisons, et qu'ils ne cherchaient qu'un pur objet de spéculation, tandis que ceux qui ont appris les choses humaines, peuvent, en vertu de leur science, agir sur eux-mêmes et sur les autres (1). Voilà ce qu'entendait Cicéron, quand il disait que Socrate avait fait descendre la philosophie du ciel sur la terre. Xénophon fait l'énumération des sujets qui excitaient la curiosité de Socrate. Il recherchait, disait-il, ce qu'est la piété, l'honnêteté, la justice, la tempérance, le courage; il s'attachait à découvrir ce que doit être l'État (τί πόλις), l'homme d'État (τί πολιτικός), l'art du gouvernement, et l'homme propre à gouverner les autres (τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων 2).

III

IDENTITÉ DE LA VERTU AVEC LE BONHEUR ET LE SAVOIR DANS LA DOCTRINE DE SOCRATE.

Examinons d'abord son enseignement sur la morale. Socrate est le premier qui ait essayé d'établir l'identité de la félicité et de la vertu, et qui ait tenté de donner à ce rapport le développement et l'évidence d'une démons-

(1) Xénophon, *Mém.*, liv. I, ch, I, § 11-15; et Platon, *Apologie*, § 3.
(2) Xénophon. *Mém.*, liv. I, ch. I, § 16.

tration. Il exprimait le bonheur et la vertu par un seul mot, εὐπραξία, que nous pouvons traduire par le mot, *bien vivre*, en conservant à ce terme sa double signification de vie heureuse et de vie honnête (1). Il pensait qu'on ne pouvait pas bien vivre sans honnêteté, que celui qui se passait d'honnêteté ne saisissait que de fausses apparences de félicité (2). En même temps qu'il identifiait la vertu et la félicité, il réduisait toutes les vertus à une seule.

Nous avons vu que les anciens comptaient quatre vertus : 1° la culture de l'intelligence ou la connaissance de la vérité (σοφία) ; 2° la tempérance (σωφροσύνη, ἐγκρατεία) ; 3° le courage (ἀνδρεία), et 4° la justice (δικαιοσύνη), qui comprend la bienfaisance et la piété (εὐεργασία καὶ εὐσέβεια). Selon Socrate, les trois dernières vertus peuvent se réduire à la première (3).

IV

LA TEMPÉRANCE.

Voici comment il identifie la tempérance avec le bonheur et la connaissance de la vérité. La tempérance est indispensable au vrai bonheur. Celui qui possède la vérité ne peut pas ignorer cette relation de la tempérance

(1) Xénophon, *Mém.*, liv. III, ch. IX, § 14 ; liv. IV, chap. II, § 24. Voyez aussi Platon, *Euthydème* et *Gorgias*, § 62, *édit.* H. E., T. Ier p. 507.
(2) Xénophon, *Mém.*, liv. IV, ch. I, § 5.
(3) *Mém.*, liv. IV, ch. VI, § 7. Voyez aussi Platon, *Protagoras*.

à la félicité, et s'il ne l'ignore pas, il y conformera sa conduite, à moins de folie, c'est-à-dire à moins d'ignorance de la vérité, ce qui est contraire à la première supposition. Ainsi Socrate conclut que quand on possède la vérité, non-seulement on sait que la tempérance conduit au bonheur, mais de plus on pratique la tempérance comme conduisant au bonheur, et c'est ainsi que la tempérance s'identifie avec la connaissance de la vérité. Si on lui objectait que quelques hommes savent ce qu'il faut faire et font le contraire, il répondait qu'ils ne le savent pas assez, et que ceux qui discernent véritablement l'action qui leur est avantageuse, ne manquent pas de l'accomplir (1).

« La tempérance, disait-il, est la meilleure voie vers le plaisir, auquel l'intempérance paraît seule nous conduire. En effet, l'intempérance nous rend incapables de supporter la faim, la soif, la continence, la veille, qui seules peuvent nous faire véritablement goûter les plaisirs de la table, de l'amour et du sommeil. C'est un bien précieux pour un homme et pour l'État que la liberté : celui qui est dominé par les plaisirs du corps et qui est empêché par là de faire ce qu'il y a de meilleur, n'est pas libre : car la liberté, c'est le pouvoir de faire le bien. Non-seulement l'intempérance nous empêche de faire le bien; mais elle nous force encore de faire le mal; et comme le plus mauvais maître est celui qui contraint à faire le mal, les intempérants subissent la pire des servitudes. »

De plus l'intempérance nous ôte la connaissance (Σοφία); elle nous empêche de nous appliquer à ce qui nous est véritablement utile (2).

(1) Xénophon., *Mém.*, liv. III, ch. IX, § 4, et Platon, *Charmide.*
(2) Xénophon, *Mém* , liv. IV, ch. V.; Platon, *Gorgias.*

L'intempérant détruit non-seulement sa maison, mais son corps, mais son âme (1), et il n'est pas moins funeste aux autres qu'à lui-même. Celui qui se laisse vaincre par son ventre, par le vin ou par l'amour, par la fatigue ou le sommeil, le choisirons-nous pour notre général? A notre mort, lui confierons-nous nos fils, nos filles, nos richesses? Remettrons-nous à un esclave intempérant le soin de nos troupeaux, l'intendance de notre maison, la surveillance de nos travaux (2)?

L'intempérant est donc l'ennemi des autres et son propre ennemi; il est impossible de bien savoir cette vérité sans fuir l'intempérance. La tempérance est donc la même chose que le bonheur et la connaissance de la vérité.

Xénophon et Platon nous apprennent que Socrate, joignant l'exemple au précepte, était le plus tempérant des hommes, le plus maître de lui pour les plaisirs des sens. Dans ses repas, son seul assaisonnement était la faim. Toute boisson lui était agréable, car il ne buvait que quand il avait soif. Personne n'était plus endurci contre le froid, le chaud et contre tous les genres de fatigues. Dans le temps de la plus forte gelée, il allait avec un manteau pour tout vêtement et les pieds nus sur la glace. Il se montrait si modéré que, possédant très-peu de chose, il n'avait aucune peine à s'en contenter (3). Il disait au riche et voluptueux Antiphon : Ma nourriture est-elle moins saine ou moins fortifiante que la tienne? Elle est moins difficile à trouver, moins rare, moins chère; est-elle moins agréable? C'est l'ap-

(1) *Mém.*, liv. I, ch. v, § 1.
(2) *Mém.*, liv. I, ch. v, § 1.
(3) Xénophon, *Mém.*, liv. I, ch. II, § 1-6. Platon, *Banquet*, trad. Cousin, t. VI, p. 336.

pétit qui fait l'assaisonnement des mets, et la soif qui donne la qualité au breuvage. Tu changes de vêtements selon la saison et tu as besoin de chaussure pour marcher; je n'ai qu'un vêtement, toujours le même, et je marche pieds nus. Vois-tu que le froid me contraigne de rester plus qu'un autre à la maison, ou que dans la chaleur je dispute l'ombre à quelqu'un, ou que la douleur des pieds m'empêche d'aller comme il me plaît? Si je ne suis l'esclave ni de la gourmandise, ni du sommeil, ni de la volupté, c'est que j'ai d'autres plaisirs plus doux, qui non-seulement me charment au moment de la jouissance, mais me laissent l'espoir qu'ils me charmeront toujours. Ces plaisirs sont de devenir de jour en jour meilleur, d'acquérir de plus fidèles amis et de rendre plus de services à ma patrie. Car, s'il faut servir ses amis ou l'État, qui en aura plus le pouvoir, de celui qui vit comme moi, ou de celui dont tu vantes les plaisirs? Comment fera-t-on le plus facilement la guerre? Comment soutiendra-t-on le mieux un siége? Est-ce en ne pouvant vivre sans un attirail coûteux, ou bien en se contentant de ce qui se trouve sous sa main? N'avoir besoin de rien est divin; moins on a de besoins, plus on s'approche du divin; et, comme le divin est parfait, plus on s'approche de la perfection (1).

Il y avait chez les Grecs un amour impur dont Socrate parle quelquefois, comme s'il en était coupable. Mais, dit Xénophon, quand Socrate se disait amoureux, on savait qu'il parlait non du corps et de sa beauté, mais de l'âme et de ses vertus. Il était plus retenu à l'égard de la beauté et de la jeunesse que les autres envers la vieillesse

(1) *Mém.*, liv. I, ch. VI.

et la laideur (1). Platon lui rend le même témoignage (2). Il n'est nullement question de cet amour impur dans les *Nuées* d'Aristophane ni dans le procès qui amena la mort de Socrate. On nous a conservé d'ailleurs les entretiens qu'il eut sur ce sujet avec Xénophon, à propos de Critobule (3); on connaît enfin le blâme qu'il infligea publiquement à Critias (4) et les discours qu'il tient dans le *Banquet* de Xénophon et dans celui de Platon : « L'amour, dit-il, dans le premier, est un démon puissant; il a l'âge des dieux éternels et les traits d'un enfant. Son immensité remplit l'univers et il peut tenir dans le cœur d'un homme. Il unit les hommes entre eux; il attache les mortels aux dieux et les dieux aux mortels; il nous enflamme pour la vertu : car aimer dans autrui le courage et la tempérance est aussi du domaine de l'amour. Il y a deux *Aphrodites* : l'une céleste (οὐρανία) ; l'autre vulgaire πάνδημος. Chacune a ses autels, ses temples et son culte à part : d'un côté est l'impureté, de l'autre la chasteté. L'Aphrodite vulgaire est la mère des amours corporels, et l'Aphrodite céleste celle des amours spirituels, de ceux qui président à l'amitié et s'attachent aux belles actions..... Ceux qui n'aiment que le corps ont quelquefois à blâmer les mœurs de ce qu'ils aiment, et haïssent l'objet aimé. D'une autre part, la fleur de la jeunesse passe vite, et avec elle se flétrit l'amour corporel; l'âme, au contraire, plus elle vieillit dans la sagesse, plus elle est digne d'être aimée. Les jouissances corporelles produisent la satiété, comme l'excès d'aliments le dégoût;

(1) Xénophon, *Mém.*, liv. I, ch. III, § 14, et liv. IV, ch. I, § 2.
(2) *Les Amants*, § 1, et *le Banquet*, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 328.
(3) Xénophon., *Mém.*, liv. I, ch. III, § 8-15.
(4) *Mém.*, liv. I, ch. II, § 30.

l'amitié intellectuelle ne peut se rassasier..... Dès que l'amitié est mutuelle, on se visite avec plaisir, on converse avec bienveillance, on a foi l'un dans l'autre, on veille l'un sur l'autre, on se félicite mutuellement de ses bonnes actions, on s'afflige ensemble de ses fautes. Le commerce, plein de charmes pendant la bonne santé, se resserre encore pendant la maladie, et l'on s'occupe plus encore de l'ami en son absence qu'en sa présence. Tout cela, n'est-ce pas un aliment pour l'amour? N'est-ce pas une garantie de sa durée jusqu'à la fin de la vie (1)?»

Socrate, dans le passage suivant, marque plus fortement encore la différence des deux amours : «Celui qui aime l'âme, dit-il, lui enseigne à bien dire et à bien faire, et il doit en être honoré, comme Chiron ou Phénix par Achille. Mais celui qui aime le corps, le suit comme un mendiant, implorant toujours quelque aumône..... Ce dernier ressemble à l'homme qui, tenant une terre à loyer, ne s'occupe pas de la rendre meilleure, mais d'en épuiser tous les fruits. Le premier est semblable au maître du champ : il fait tous ses efforts pour améliorer l'objet qu'il aime (2).»

Socrate termine cet admirable discours par un de ces apologues qui rendaient ses leçons si accessibles et si attrayantes pour tout le monde : «Je veux, Callias, te montrer par un mythe, Μυθολογήσας, que non-seulement les hommes, mais encore les dieux et les héros, estiment plus l'amour de l'âme que l'amour du corps. Toutes les mortelles dont Jupiter a aimé la beauté corporelle, il les a laissées mortelles (et en effet, Léda, Sémélé, Danaé, etc., ne sont pas comptées au nombre des immortelles); mais

(1) Xénophon, *Banquet*, ch. VIII.
(2) Idem, *ibid.*

tous ceux dont il a aimé l'âme, il leur a donné l'immortalité : de ce nombre sont Hercule, les Dioscures, Castor et Pollux, et d'autres, et je prétends que Ganymède a été porté dans l'Olympe, non à cause de sa beauté corporelle, mais à cause de la beauté de son âme. J'en trouve la preuve dans son nom : Homère dit quelque part que Jupiter se plaît à l'entendre (γάνυται), et que ce jeune homme a dans son esprit de sages pensées (μήδεα). Le nom de Ganymède était donc tiré des charmes de son âme, et non de sa personne, et prouve que c'était pour les premiers seuls qu'il était honoré chez les dieux (1). » C'est à la suite de ce discours que Lycon, le père d'Autolicus, en sortant du banquet, dit à Socrate : « Par Junon, vous êtes un honnête homme (2) ! »

Telle est la belle et chaste doctrine que Xénophon fait exposer à Socrate. Platon met dans la bouche de Pausanias l'allégorie des deux Aphrodites, mais il laisse à Socrate toute la théorie sur l'amour de l'âme et sur la pureté que cet amour recherche et augmente même dans l'objet aimé.

Il est facile de voir maintenant que l'amour pur et chaste aurait dû s'appeler socratique tout aussi bien que platonique.

V

LE COURAGE.

La tempérance est une lutte contre le plaisir, le désir et l'amour ; le courage est un combat contre la douleur,

(1) Xénophon, *Banquet*, ch. VIII, § 28 et suiv.
(2) Idem, *ibid.*

l'aversion et la peur. Socrate essaye de réduire aussi la vertu du courage (ἀνδρεία), au bonheur et à la connaissance de la vérité. Le courage, dit-il, est de la plus grande utilité. Il nous prémunit contre les choses redoutables et dangereuses. Il nous aide à remplir tous nos devoirs, il est honoré des dieux et des hommes. Socrate développe un apologue dont il emprunte le fond à Prodicus : « Hercule, dit-il, était passé de l'enfance à la jeunesse, à cet âge où, devenu maître de soi, on fait voir si l'on s'acheminera dans la vie par la route du vice ou par celle de la vertu. Il restait immobile, incertain du chemin qu'il devait prendre. Deux femmes de grande taille se présentent devant lui. L'une avait l'air décent et noble; sa parure était la pureté du corps, la pudeur du regard, la modestie de la contenance, la blancheur des vêtements. L'autre, remarquable par la richesse de ses charmes et la mollesse de sa démarche, rehaussait d'un éclat emprunté la blancheur et le vermillon de son teint; elle se redressait pour paraître plus grande, elle avait les yeux très-ouverts, et sa robe laissait paraître ses attraits ; elle se contemplait elle-même; elle cherchait si on la regardait, et elle se mirait pour ainsi dire dans son ombre. Hercule lui demanda son nom. Mes amis, répondit-elle, me nomment la félicité, mes ennemis m'appellent le vice. Elle fit à Hercule une peinture séduisante des voluptés et des délices qu'elle lui promettait. L'autre femme était la vertu. Les dieux, dit-elle, n'accordent rien de beau et de bon sans travail et sans efforts. Pour se les rendre favorables, il faut s'acquitter du culte qu'on leur doit ; pour se faire chérir de ses amis, il est nécessaire de leur rendre service; pour être honoré d'un Etat, on doit lui être utile, de même que, pour faire produire à la terre des fruits abondants, il faut la cultiver, et consacrer ses soins à

ses troupeaux, si l'on veut qu'ils nous enrichissent... Le vice n'a jamais entendu ce qu'il y a de plus doux à entendre, l'éloge de notre conduite; il n'a jamais contemplé le plus ravissant spectacle, une bonne action dont on est l'auteur... La vertu est honorée plus que toute autre chose au ciel et sur la terre : elle est une aide chérie pour les ouvriers, une gardienne fidèle pour le maître, une douce maîtresse pour les serviteurs, une excellente compagne de travaux pendant la paix, une ferme alliée pendant la guerre... Par la vertu, les jeunes gens sont loués des vieillards, les vieillards sont respectés de la jeunesse. Ces derniers se retracent avec plaisir leurs actions passées, sont aimés des dieux, chers à leurs amis, honorés de la patrie; et, quand vient le terme fixé, ils ne languissent pas sans honneur dans l'oubli, mais leur gloire, conservée dans des hymnes, fleurit pour l'immortalité (1). »

Tels sont donc les avantages du courage; il nous procure le plaisir de la conscience, il nous permet de rendre service à nos amis, à nos parents, à notre patrie; enfin il nous attire l'estime, les louanges, l'affection des hommes et des dieux, et fait briller notre nom jusqu'à la dernière postérité. Le courage est donc un instrument du bonheur. Selon Socrate, il est impossible de connaître tous les biens précieux que nous donne le courage, sans pratiquer cette vertu, elle fait donc partie de la connaissance de la vérité (Σοφία) (2). Aussi la pratiquait-il lui-même, cette vertu du courage. Dans l'expédition de Potidée, il défendit Alcibiade blessé, et parvint à le tirer des mains de l'ennemi, lui et ses armes. Dans la

(1) Xénophon, *Mém.*, liv. I, ch. I, § 21-32.
(2) Xénophon, liv. IV, ch. VI, § 10; et Platon, *Lachès* et *Protagoras*.

retraite de Delium, il imposa à l'ennemi par sa mâle contenance, et se retira sans dommage (1).

VI

LA JUSTICE.

Socrate entreprend de montrer que la justice, comme la tempérance et le courage, est un moyen de bonheur et peut en conséquence se ramener aussi à la connaissance de la vérité.

Il semblerait résulter d'un passage des mémoires de Xénophon, qu'il n'y avait pas pour Socrate de justice absolue; que le mensonge, la fourberie, l'asservissement, le vol, seraient tantôt bons, tantôt mauvais; que l'injustice commise volontairement est préférable à l'injustice involontaire, parce que la première suppose la connaissance de la justice et que la seconde ne la suppose pas. Platon a reproduit cette sophistique dans le petit *Hippias* et dans le commencement du *Gorgias*. Mais Xénophon nous apprend que Socrate, par ces sophismes, n'avait voulu qu'embarrasser Euthydème et rabattre l'orgueil d'un homme qui voulait tout savoir, et que dès qu'il le vit revenu à des sentiments plus modestes, il ne le troubla plus en aucune sorte, et lui montra simplement et clairement ce qu'il pensait qu'on devait apprendre (2). Nous ne serons donc pas étonnés de trouver dans la

(1) Platon, *Banquet*, trad. citée, t. VI, p. 338.
(2) *Mém.*, liv. IV, ch. II.

bouche de Socrate une théorie sur la justice, toute différente de sa discussion avec Euthydème.

Hippias lui demandant son opinion sur la justice : « Je la définis, répondit-il, sinon par des paroles, du moins par des actions qui sont plus convaincantes, car beaucoup de gens qui parlent de la justice se conduisent injustement. Or je n'ai jamais porté de faux témoignages, ni de calomnies ; je n'ai jamais brouillé d'amis, ni divisé les citoyens. »

Xénophon ajoute à ce témoignage d'un homme de bien sur lui-même que Socrate, étant un jour *Epistate* et ayant prêté le serment par lequel on jurait de voter suivant les lois, le peuple voulut, contre ces lois, que neuf généraux, Thrasylle, Erasinide et leurs compagnons, fussent condamnés à mort par un seul vote. Socrate ne consentit pas à recueillir les suffrages, malgré la colère du peuple et les menaces de beaucoup d'hommes puissants. Il aima mieux rester fidèle à son serment que de flatter la multitude, et le motif que l'historien donne à cette conduite, c'est, dit-il, que Socrate croyait que les dieux savaient tout (1). Il appuyait donc la justice sur la religion.

Non-seulement, poursuit Xénophon, Socrate en résistant à la multitude a soutenu un choc que personne autre que lui n'aurait pu supporter, mais il résista aux *trente*. Ils lui ordonnèrent inutilement de leur amener en violant les lois un citoyen qui devait être condamné à mort ; et, lorsque Mélitus eut porté l'accusation contre Socrate, quoique la coutume permît d'aller implorer et supplier les juges, contrairement à la loi, et que quelques-uns eussent obtenu ainsi leur acquittement, il aima

(1) *Mém.*, liv. I, ch. I, § 17 et suiv.

mieux mourir en observant les lois, que de vivre en les violant (1).

Mais Hippias ne veut pas se contenter de connaître la conduite de Socrate, il veut savoir comment le philosophe définit la justice. « Eh bien, reprend Socrate, je dis que la justice est l'observation des lois. — Mais, Socrate, on change les lois. — Il faut, Hippias, les observer tant qu'elles subsistent, de même que le soldat fait son devoir pendant la guerre, quoiqu'elle doive être remplacée par la paix. Lycurgue a rendu Lacédémone supérieure aux autres républiques, parce qu'il y a introduit le plus grand respect pour les lois. D'ailleurs, Hippias, ne sais-tu pas qu'il y a des lois non écrites (ἀγράφους νόμους)? — Oui, ce sont celles que l'on observe dans tous les pays. — Peux-tu dire que ce soient les hommes qui les aient établies? — Comment le dirais-je? ne parlant pas la même langue, ils n'auraient pu se rassembler. — Qui les a donc établies? Je crois, Hippias, que ce sont les dieux eux-mêmes, car la première de ces lois est de révérer les dieux; la seconde est d'honorer ses parents, et la troisième de ne pas établir de mariage entre les parents et les enfants. — Mais, Socrate, on transgresse cette dernière. — On les viole toutes, Hippias; mais si la violation des lois humaines peut rester impunie, il n'en est pas de même des lois divines. Ainsi, l'inceste entre parents et enfants est puni par la naissance d'une faible postérité, car l'un des deux époux n'a pas encore atteint, ou l'autre a dépassé l'âge de la maturité. Une autre loi non écrite est de payer de retour un bienfaiteur. Ceux qui la transgressent ne peuvent se faire d'amis fidèles, et sont contraints de recher-

(1) *Mém.*, liv. IV, ch. IV, § 1, et suiv. Voy. aussi Platon, *Apologie*, § 20.

cher des gens qui les haïssent. Chaque loi non écrite porte ainsi avec elle la punition de celui qui l'enfreint. Elle est donc l'ouvrage d'un législateur supérieur à l'homme. Qui pourrait ordonner ce qui est juste si ce n'est les dieux ? C'est ainsi qu'il a plu aux dieux que la justice et la loi fussent la même chose (1). »

Personne ne saurait blâmer Socrate d'avoir regardé comme une partie de la justice le respect des lois positives, et d'avoir le premier peut-être enseigné ce principe que, tant que la loi subsiste, il faut l'observer. C'est la condition de la paix et de la concorde dans la cité. Mais nous devons remarquer surtout que ce philosophe a reconnu et proclamé l'existence des lois non écrites, qu'il appelle aussi les lois divines. Il met au nombre de ces lois le respect des dieux et des parents ; la piété est à ses yeux une partie de la justice. On peut donc faire remonter jusqu'à lui l'enseignement de ce droit naturel qui est encore aujourd'hui considéré avec raison comme le fondement et la préparation du droit civil. Chacune de ces lois naturelles porte avec elle la punition de celui qui la transgresse ; le respect de ces lois, ou la justice est donc essentielle au bonheur ; la connaissance de cette relation fait partie de la connaissance de la vérité ; la justice se ramène comme la tempérance et le courage à la science, et il n'y a qu'une vertu qui est la connaissance de la vérité (Σοφία) (2). Nous pourrons comprendre maintenant ce passage singulier des entretiens de Socrate : « Ceux qui font ce que les lois ordonnent font les choses justes, ils sont donc justes. S'ils obéissent aux lois c'est

(1) Xénophon, *Mém.*, liv. IV, ch. IV, § 10 et suiv. Voy. aussi Platon, *les Lois*, trad. de M. Cousin, t. VIII, p. 15.
(2) Xénophon, *Mém.*, liv. III, ch. IX, § 5.

qu'ils savent ce qu'elles prescrivent. Ceux qui savent ce qu'il faut faire, croient-ils qu'il faut ne le pas faire ? Connaissez-vous quelques personnes faisant autre chose que ce qu'elles croient devoir faire ? » Oui, nous en connaissons, répondrions-nous à Socrate, mais son interlocuteur Euthydème lui répond qu'il n'en connaît pas. « Donc, conclut Socrate, ceux qui *savent* ce qui est prescrit par les lois à l'égard des hommes *sont* justes, ou les *justes* sont ceux qui *savent* ce qui est légitime à l'égard des hommes. »

Sa définition de la piété ressemble à celle qu'il donne de la justice dont la piété est une partie selon Socrate. « Est-il permis, disait-il, d'honorer les dieux à sa manière ? Non, il y a des lois qui prescrivent le culte qu'on doit leur rendre. Celui qui connaît ces lois sait comment il faut honorer les dieux ; celui qui sait comment il faut honorer les dieux, ne croit pas devoir faire autrement qu'il ne sait. » Socrate définit donc l'homme pieux : celui qui sait ce qui est ordonné par les lois en ce qui touche le culte des dieux ; car il n'admet pas que quelqu'un puisse connaître les lois sans les exécuter, et voilà comment il fait rentrer aussi la piété dans le savoir (1).

VII

DEVOIRS ENVERS L'AMI ET LE BIENFAITEUR.

Avant d'insister sur cette confusion de Socrate entre le savoir et l'action, exposons comment il développe les devoirs de la justice.

(1) *Mém.*, liv., IV, ch. VI, § 2.

La justice consiste à ne pas nuire et à servir. Il y a des services obligatoires envers nos amis, nos bienfaiteurs, nos parents et notre patrie. « Un bon ami, dit Socrate, supplée à tout ce qui manque à son ami, soit pour la vie privée, soit pour la vie publique ; il l'aide à rendre service, il le débarrasse de ses craintes, il le secourt de sa bourse et de ses démarches, il l'encourage dans ses bonnes actions, il le redresse dans ses erreurs. L'aide que se prêtent les yeux, les oreilles, les pieds, l'ami le prête à son ami ; ce que vous n'avez pas vu, entendu, ou fait par vous-même, un bon ami le voit, l'entend, le fait pour vous (1). Ce qui empêche de remplir les devoirs de l'amitié, c'est l'intempérance qui n'aime que les grossiers plaisirs, la prodigalité qui emprunte et ne rend pas, l'avarice qui ne cherche que le gain, l'humeur querelleuse qui suscite partout des ennemis, l'ingratitude ou l'oubli des bienfaits. Ce qui nourrit l'amitié, c'est la modération, l'humeur facile, la disposition à ne pas se laisser surpasser en bons offices. Pour nous faire des amis, il faut employer le charme par lequel Périclès et Thémistocle se sont attiré l'affection de la ville, c'est-à-dire les bienfaits. Voulons-nous acquérir l'amitié d'un homme de bien : soyons homme de bien nous-mêmes. Il n'y a pas de véritable amitié entre les méchants. L'homme de bien seul sait empêcher la discussion de devenir fâcheuse, et même la rendre utile à ses amis ; il prend garde que la colère ne lui prépare un repentir ; il supprime toute envie dans le cœur de ses amis en partageant la possession de ses biens avec eux ; il ne désire pas les honneurs politiques à leur exclusion; mais il se plaît à les posséder en commun avec eux, pour mieux servir la république

(1) Xénophon, *Mém.*, liv. II, ch. IV.

par une ligue de gens de bien. Toutes ces qualités, il faut les posséder réellement ; car l'erreur d'autrui sur notre compte ne serait pas de longue durée, et à l'amitié succéderait la haine. Le plus sûr moyen de paraître homme de bien, c'est de l'être (1). » Cicéron a traduit cette dernière phrase dans son *Traité des devoirs*, où il a reproduit d'ailleurs en grande partie l'enseignement moral de Socrate. Le dialogue de l'orateur romain *sur l'amitié* n'est que le développement des pensées du philosophe athénien.

Les devoirs envers le bienfaiteur sont plus impérieux encore que les devoirs envers l'ami. L'ingrat, dit Socrate, est celui qui, ayant reçu un bon office, ne rend pas la pareille. Il faut être reconnaissant même envers notre ennemi, s'il nous a fait du bien. L'ingratitude est une injustice (2) ; c'est la même pensée que Cicéron a exprimée de son côté en disant : faire du bien est libre, rendre le bien qu'on nous a fait est obligatoire.

VIII

DEVOIRS ENVERS LES PARENTS.

En passant de l'amitié à la famille, les devoirs deviennent encore plus impérieux. Socrate s'étend beaucoup sur les devoirs envers les parents. On connaît l'humeur âcre et revêche de Xantippe; elle la laissait échapper

(1) Xénophon, *Mém.*, liv. II, ch. VI.
(2) Idem, *ibid.*, liv. II, ch. II, § 1.

aussi bien contre ses enfants que contre son mari. Lamproclès, le fils aîné, n'avait pas la douce patience de son père. Socrate s'efforçait de le calmer et de lui remontrer le devoir filial. « Le père, lui disait-il, se donne des soins pour ses enfants, même avant leur naissance, et songe d'avance à leur amasser un héritage. La mère porte longtemps un lourd fardeau, dont elle ne se débarrasse qu'avec douleur. Elle allaite l'enfant et lui prodigue sa tendresse, sans en avoir reçu aucun bienfait, et avant même d'en être connue. Elle cherche à devancer ses désirs. Elle veille sur lui le jour et la nuit. Elle se tourmente pour lui, sans se demander quelle reconnaissance elle recevra de ses peines. Les parents ne se contentent pas de donner à leurs enfants la nourriture du corps, ils leur fournissent aussi les aliments de l'esprit. S'ils ont quelque savoir profitable pour cette vie, ils leur transmettent ce secours, et, s'ils connaissent pour quelque science un maître plus habile qu'eux-mêmes, ils lui envoient leurs enfants et n'épargnent ni dépenses ni soins pour les rendre les meilleurs possibles. — Mais ma mère me dit ce qu'on ne voudrait jamais entendre. — Et penses-tu à tout ce qu'elle a supporté de toi, en paroles et en actions, depuis ta naissance, aux embarras que tu lui as causés le jour et la nuit, aux chagrins qu'elle a endurés dans tes maladies? T'est-il plus difficile de supporter ce qu'elle dit, qu'il ne l'est aux comédiens de souffrir les injures qu'ils s'adressent les uns aux autres sur la scène? Ils ne pensent pas ce qu'ils disent, et toi tu sais que ta mère non-seulement ne te veut pas de mal, mais qu'elle te souhaite plus de bien qu'à personne, qu'elle s'efforce dans tes maladies de te rendre la santé, qu'elle veille à ce que tu ne manques de rien, et que dans ses prières elle sollicite pour toi les bienfaits des

dieux. Si tu ne peux souffrir une pareille mère, c'est que tu ne peux souffrir ton bien. La République laisse impunies toutes les ingratitudes, excepté celle des enfants envers leurs parents. Elle exclut de l'archontat le fils coupable de cette faute, persuadé qu'il profanerait les sacrifices offerts au nom de la ville et qu'il ne peut faire aucune action bonne et juste. Si tu es sage, ô mon enfant, tu prieras les dieux de te pardonner tes fautes envers ta mère, dans la crainte que, voyant ton ingratitude, ils ne te refusent leurs bienfaits; tu prendras garde que les hommes ne découvrent ton cœur ingrat, pour n'être pas déshonoré et laissé sans amis (1). »

Il serait difficile de trouver dans les temps modernes un discours plus touchant que celui de Socrate sur les devoirs d'un fils envers sa mère. On remarquera que le philosophe, en menaçant le fils ingrat du mécontentement des dieux, anticipe sur les temps modernes et appuie la morale sur la Religion.

Nous nous étonnerons qu'après ce discours, Socrate dans le procès capital qui lui fut intenté, ait pu être accusé d'inspirer aux enfants le mépris de leurs parents. On se prit à quelques phrases isolées et mal saisies, qu'on avait entendues au hasard, en passant par la place publique, ou qui avaient été mal répétées. On prétendait que Socrate avait avancé que le plus instruit pouvait charger de liens le plus ignorant, et que le fils avait le droit d'attenter à la liberté d'un père moins savant que lui; on ajoutait que, suivant le philosophe, la science l'emportait sur la parenté, parce qu'il avait dit que, dans une maladie ou un procès, on avait recours au médecin

(1) Xénophon, *Mém* , liv. II, ch. II. Voyez aussi Platon, *les Lois*, trad. de M. Cousin. t. VIII, p. 237.

ou à l'avocat et non aux parents, et l'on se plaignait qu'il recommandât d'enlever le plus tôt possible la dépouille mortelle d'un père, ce qui était un manque de respect pour sa mémoire. Xénophon répond à ces reproches que Socrate distinguait entre la folie et l'ignorance; que le fou seul lui paraissait devoir être lié pour sa sûreté et pour celle des autres, et que, sur l'ignorant, Socrate n'accordait d'autre droit que celui de l'instruire. En comparant l'utilité de l'avocat et du médecin à celle du parent, il voulait engager les hommes à ne pas se contenter du titre de parents, mais à s'efforcer de rendre le plus de services possible aux membres de leur famille. Enfin, en conseillant d'emporter le cadavre du père, dès que l'âme en était sortie, il voulait montrer que le corps est méprisable et qu'il ne faut s'attacher qu'à l'âme, qui est le siége de la raison (1).

IX

DEVOIRS ENTRE FRÈRES.

Après les devoirs envers le père et la mère, viennent les devoirs entre frères. C'est à tort qu'on a reproché à la morale des philosophes de ne pas entrer dans les détails pratiques. Il n'y a pas de subdivision de nos devoirs sur lesquels Socrate en particulier n'ait laissé les recommandations les plus étendues et les plus instructives. Nous

(1) Xénophon, *Mém.*, liv. I, ch. II, § 49 et suiv.

donnerons un court aperçu de ses conseils sur les devoirs des frères : « O Chérécrate, dit-il, serais-tu de ces hommes qui préfèrent les richesses à leurs frères, oubliant que les premières sont sans raison, et les seconds raisonnables ; que les premières ont besoin d'être gardées, et que les seconds sont nos gardiens ?.. Tu considères un frère comme un dommage, qui te ravit une partie de tes biens : que ne regardes-tu du même œil tous tes concitoyens dont tu ne possèdes pas les richesses ? S'il vaut mieux habiter près d'eux, en possédant avec sûreté une fortune suffisante, que de vivre seul en retenant avec péril la fortune de tous, il en est de même du partage qu'on fait avec ses frères. Des frères valent mieux que des serviteurs ou de simples amis. — Mais mon frère me maltraite de paroles et d'actions. — Si tu avais un bon chien de berger, mais qui grondât à ton approche, tu chercherais à l'adoucir : que n'en fais-tu autant à l'égard de ton frère ? — Je n'ai pas assez de talent pour l'apprivoiser. — Si tu voulais te faire inviter au repas d'un sacrifice, que ferais-tu ? — Je commencerais par faire moi-même une invitation. — Et si tu voulais qu'un ami prît soin de tes affaires en ton absence ? — Je prendrais soin des siennes quand il serait absent. — Eh bien ! il n'y a pas plus de honte à commencer les bons procédés envers ton frère. — Mais je suis le plus jeune ; c'est à l'aîné de faire les premiers pas. — Non, car le jeune doit céder à l'aîné, se lever en sa présence et lui présenter le meilleur siége. — Mais, si je ne réussis pas ? — Tu te seras montré homme de bien et bon frère. Deux frères en désaccord sont comme les deux mains, que la nature a faites pour s'entr'aider, et qui se gêneraient l'une l'autre, ou comme les deux pieds qui chercheraient à s'embarrasser mutuellement. Deux frères ont été créés

par la nature pour l'avantage de tous deux, et plus efficacement que les deux pieds qui ne peuvent s'écarter beaucoup l'un de l'autre, que les deux mains qui ne s'appliquent qu'à des objets rapprochés, ou que les deux yeux qui ne voient pas à la fois devant et derrière ; car deux frères peuvent se servir à une grande distance l'un de l'autre (1). »

X

DEVOIRS ENTRE ÉPOUX.

Nous avons à nous acquitter de nos devoirs d'enfant et de frère avant de remplir ceux d'époux et de père de famille. Les devoirs entre époux sont exposés dans un entretien de Socrate avec Critobule, que Xénophon nous a conservé sous le nom d'*Économique*, ou d'art de gouverner notre maison. Dans cette conversation, Socrate, voulant instruire Critobule, suppose qu'il tient d'un certain Ischomaque les préceptes qu'il lui transmet ; car nous avons souvent plus d'autorité, quand nous parlons au nom d'un autre. On blesse moins l'amour-propre de celui à qui l'on s'adresse, lorsqu'au lieu de s'imposer soi-même comme un maître, on ne se donne que comme l'écho de la science d'autrui. Socrate, dans ce dialogue, présente l'époux comme devant être l'instituteur de sa femme, et ce devoir était surtout convenable à la forme de la société grecque, et à la condition qu'elle faisait à la

(1) Xénophon, *Mém.*, liv. II, ch. III; et *Cyropédie*, liv. VIII, ch. VII.

femme avant le mariage. « N'est-il pas vrai, dit-il à Critobule, que ta femme n'était encore qu'une enfant, lorsque tu l'as épousée, et qu'elle n'avait presque rien vu, ni entendu? — Cela est très-vrai. — Il n'est donc pas étonnant qu'elle ne sache ni ce qu'il faut dire ni ce qu'il faut faire... Et cependant est-il quelqu'un à qui tu confies plus d'intérêts sérieux qu'à ta femme? — Personne. — Est-il quelqu'un avec qui tu aies moins de conversation qu'avec elle? — Presque personne (1). » C'est à cette séparation de fait des deux époux (et elle n'est pas encore sans exemple de nos jours) que Socrate veut porter remède. Il introduit donc cet Ischomaque comme un époux qu'il propose pour modèle. A peine Ischomaque a-t-il reçu dans sa maison sa femme, qui n'était pas encore âgée de quinze ans, qu'il a offert avec elle un sacrifice aux dieux, pour qu'ils leur accordassent à lui d'enseigner et à elle d'apprendre le mieux possible. « Si je t'ai choisie, lui dit-il, et si tes parents m'ont accepté pour toi de préférence à tous les autres partis, ce n'est pas pour le partage d'une couche, ce qui ne demandait pas un si grand discernement, mais pour que nous eussions le meilleur associé possible dans l'administration de la maison et des enfants. Si Dieu nous donne des enfants un jour, nous aviserons alors au moyen de leur procurer la meilleure éducation; car c'est un intérêt qui nous est commun, de nous préparer les meilleurs appuis pour notre vieillesse. Quant à présent, nous avons déjà en commun cette maison: tout ce qui est à moi, je le mets dans la communauté, comme tu y a mis tout ce que tu as apporté. Il ne faut pas supputer lequel a versé la plus grande quantité de richesses, mais considérer que

(1) Xénophon, *Econ.*, ch. III, § 12 et suiv.

celui de nous deux qui se montrera le meilleur associé, apportera les richesses les plus précieuses. La femme répondit : — Mais en quoi pourrais-je t'aider ? que puis-je faire ? tout repose sur toi ; ma mère m'a dit que ma tâche, à moi, c'était d'être sage. — L'époux reprit : Mon père m'a fait la même recommandation ; mais la sagesse pour l'homme et la femme, c'est d'administrer le mieux possible ce qu'ils ont, et de l'augmententer le plus qu'ils peuvent par des voies honnêtes et justes... Songe donc à bien remplir les fonctions que les dieux t'assignent et que la loi approuve. Elles sont de la plus grande importance, à moins que l'on ne méprise celle de la reine des abeilles dans la ruche. Il y a des ouvrages qui se font en plein air : le labourage, les semailles, les plantations. Mais, lorsque les produits ont été rentrés à la maison, il faut que quelqu'un les conserve et se charge des travaux qui ne peuvent se faire qu'au logis ; comme l'éducation des enfants nouveau-nés, la préparation des aliments, le tissage des habits avec la laine des troupeaux. Dieu a disposé la nature de la femme pour les soins de l'intérieur et celle de l'homme pour les travaux du dehors. Il a préparé l'âme et le corps de l'homme pour supporter le froid et le chaud, les longues routes, les expéditions ; il a donné moins de force à la femme. Comme il confiait à celle-ci la nourriture des enfants nouveau-nés, il lui a inspiré plus de tendresse qu'à l'homme pour la nouvelle progéniture. Il la destinait à garder les biens apportés à la maison, et il savait que la crainte n'est pas une mauvaise gardienne : il lui a donc donné une âme plus craintive qu'à l'époux. Sachant aussi qu'il faudrait quelquefois défendre le travailleur du dehors contre d'injustes aggressions, il a départi à l'homme plus d'intrépidité. La nature ne les ayant créés parfaits ni l'un ni l'autre,

ils ont besoin l'un de l'autre, et leur union est la plus utile, parce qu'ils se complètent mutuellement. Il faut donc remplir de notre mieux les devoirs que Dieu assigne à chacun de nous.

« Ce que la nature prescrit, la loi de son côté l'approuve en unissant l'homme et la femme. Si Dieu leur donne la communauté des enfants, la loi leur impose celle du gouvernement de la maison, et la loi déclare honnêtes les fonctions que Dieu attribue particulièrement à chacun des deux sexes. En effet, il est plus honnête pour la femme de demeurer à l'intérieur que de courir au dehors, et plus honteux à l'homme de se renfermer que de s'occuper des soins extérieurs (1). »

On remarquera encore ici le soin que prend Socrate de montrer qu'il y a une loi naturelle antérieure à la loi écrite, et que la seconde emprunte sa valeur de son accord avec la première : c'est un des principes les plus importants de la philosophie du droit. Voici comment Socrate termine ces recommandations générales sur les devoirs du mariage. L'époux dit à l'épouse : « Un devoir qui t'appartient et qui te paraîtra peut-être désagréable, ce sera, lorsqu'un serviteur tombera malade, de donner tous tes soins à sa guérison. Aucun, au contraire, ne me plaira davantage, répond la femme ; car les serviteurs bien soignés seront reconnaissants et m'en aimeront davantage. Mais, poursuit-elle, c'est toujours à toi qu'appartiendra l'œuvre la plus importante ; car ma surveillance et mon ordre deviendraient risibles, si tu ne veillais à faire entrer des biens dans la maison. — Et, reprit l'époux, bien risible aussi serait mon soin d'augmenter nos richesses, si je n'avais au logis une bonne gardienne.

(1) Xénophon, *Econ.*, ch. VII, § 5 et suiv.

N'as-tu pas vu combien sont malheureux ceux qui s'efforcent de remplir un tonneau sans fond. L'occupation la plus douce pour toi sera, si tu as reçu quelque femme inhabile au travail de la laine, ou au reste du service, d'en faire une fileuse excellente ou une servante fidèle et entendue, et d'avoir à récompenser les actes de sagesse et de zèle, comme à punir les actes coupables. Mais ce qui te charmera le plus, c'est que, devenue meilleure que moi, tu feras de moi ton serviteur, et que tu n'auras pas à craindre qu'en avançant en âge, tu ne sois moins honorée dans ta demeure. Tu acquerras au contraire la confiance que, plus tu deviendras en vieillissant une bonne gardienne de la maison pour moi et mes enfants, plus tu croîtras en honneur ; car les vrais biens pour l'homme ne s'augmentent pas avec les attraits de la figure, mais avec les vertus (1). »

On sera certainement surpris de voir Socrate établir l'homme et la femme, dans le mariage, sur le pied de l'égalité ; car l'on pense d'ordinaire que cette égalité est une conquête de l'esprit moderne, et que l'antiquité tout entière n'avait vu dans l'épouse que la première des servantes de l'époux. On sera donc frappé de cette parole que Socrate fait adresser par l'époux à l'épouse : Tu feras de moi ton serviteur, *καὶ ἐμέ σὸν θεράποντα ποιήσεις* (2). Socrate insiste principalement sur l'esprit de douceur qui doit animer l'époux à l'égard de l'épouse, et supposant que la femme d'Ischomaque n'a pas établi assez d'ordre dans la maison pour trouver l'objet que son mari lui demande, et qu'elle se présente à lui la rougeur au front et le regret dans l'âme, il lui fait adresser par Ischomaque

(1) Xénophon, *Écon.*, § 37 et suiv.
(2) Idem, *ibid.*, § 42.

les paroles suivantes : « Ne t'afflige pas, ô femme : c'est sans doute une indigence que de ne pouvoir se servir de ce qu'on possède; mais c'est une privation moins grande de ne pas trouver quand on cherche, que de ne pas chercher quand on n'a pas... Rien n'est aussi utile et aussi beau que l'ordre. Un chœur de danse et de chant est une réunion d'hommes : si chacun y agit à sa fantaisie, c'est une confusion et un désagréable spectacle ; mais s'ils se soumettent à l'ordre pour les pas et pour le chant, on goûte un grand plaisir à les voir et à les entendre. »

Le ton de cette réprimande pourrait encore servir de modèle aux époux d'aujourd'hui.

XI

DEVOIRS DES PÈRES ET MÈRES, OU L'ÉDUCATION ET L'INSTRUCTION.

Socrate a dit que l'une des charges communes aux deux époux, c'est l'éducation des enfants. Il réserve à la mère l'éducation de la première enfance ; il charge le père de veiller particulièrement à l'instruction. Socrate, dit Xénophon, ne se hâtait pas de rendre la jeunesse habile à la parole et à l'action ; il voulait d'abord lui inspirer la sagesse (Σωφροσύνη), c'est-à-dire, à la fois la science et la modération : car tel est le double sens du mot Σωφροσύνη, comme du mot français sagesse. Il pensait que, sans la sagesse, l'habileté à la parole et à l'action ne

ferait que rendre les jeunes gens plus capables de mal faire (1).

Le premier sujet sur lequel il essayait d'inspirer la sagesse aux jeunes gens, c'était la piété, et il leur donna la première démonstration qu'on ait faite de l'existence d'une providence divine (2). Il pensait donc, lui aussi, que le respect de la divinité est le commencement de la sagesse, et que les impressions de la piété sont les premières qu'il faille communiquer à l'enfance. Persuadé que la tempérance est un bien indispensable à qui veut mener une bonne conduite même envers autrui, il y disposait la jeunesse par ses discours ; il lui montrait, comme nous l'avons vu, que l'intempérance nous enlève la liberté de bien faire et la raison, et rend toutes les vertus impossibles (3).

Le courage était ensuite l'objet de son enseignement. Il reconnaît qu'il y a un courage naturel. « De même, dit-il, qu'un corps l'emporte naturellement sur les autres par la vigueur, de même une âme est naturellement plus forte qu'une autre contre les choses redoutables. Des hommes élevés sous les mêmes lois, dans les mêmes mœurs, diffèrent beaucoup les uns des autres quant au courage. Cependant l'étude et l'exercice peuvent augmenter la disposition à cette vertu (4). Une jeune danseuse se jette, la tête la première, dans un cercle d'épées nues, placées la tête en haut ; elle en ressort hardiment et sans se blesser, tandis que les spectateurs tremblent pour elle. Socrate, interpellant Antisthène : ceux qui verront ce spectacle, dit-il, ne nieront pas, je pense, que

(1) Xénophon, *Mém.*, liv. IV, ch. III, § 1.
(2) Idem, *ibid.*, ch. III, § 2.
(3) Idem, *ibid.*, liv. IV, ch. V, § 1 et suiv.
(4) Idem, *ibid.*, liv., III, ch. IX.

le courage ne puisse s'enseigner, puisque cette jeune fille, toute femme qu'elle est, se précipite sur des épées avec tant d'audace (1). »

Il passait ensuite à l'enseignement de la justice. Hippias, revenant à Athènes après une longue absence, rencontra Socrate qui disait : « Si quelqu'un veut apprendre le métier de cordonnier, de maçon, de forgeron, d'écuyer, il ne sera pas embarrassé de trouver des maîtres. On dit même que, si l'on veut faire instruire un cheval ou un bœuf, on rencontrera une foule de gens qui s'en chargeront. Mais, si l'on veut apprendre la justice ou la faire enseigner à son fils, à son serviteur, l'on ne sait à qui s'adresser. Eh ! Socrate, lui dit Hippias, tu répètes encore ce que je t'ai entendu dire, il y a longtemps. — Et toi, reprit Socrate, tu ne dis donc pas toujours la même chose sur le même sujet ? — J'en serais bien fâché ; je m'efforce de dire toujours quelque chose de nouveau. — Quoi ! même quand l'on te demande si deux et deux font quatre, tu ne réponds pas aujourd'hui comme autrefois (2) ? » Socrate ne se lassait donc pas de dire qu'il fallait enseigner la justice et il l'enseignait lui-même. Nous avons vu qu'il l'identifiait avec le respect de la loi, parce que, premièrement, la loi écrite repose le plus ordinairement sur la loi non écrite, c'est-à-dire, sur la loi naturelle ou divine, et que, secondement, il faut respecter la loi écrite jusqu'à ce qu'elle soit changée d'un commun accord. Le bon ordre est à ce prix (3).

C'était après cette préparation morale qu'il formait les jeunes gens à la dialectique. Il la définit l'art de distinguer les choses par genre (διαλέγειν κατὰ γένη), et il dit qu'elle

(1) Xénophon, *Banquet*, ch. II, § 11.
(2) *Mém.*, liv. IV, ch. IV, § 5-6.
(3) Idem, liv. IV, ch. IV, § 1 et suiv.

tire son origine de ce que les hommes, s'étant réunis pour délibérer, avaient fait cette distinction par le *dialogue* (1). Quoi qu'il en soit de cette origine, la dialectique est l'art de la définition et de la généralisation, et Socrate considérait cet art comme le seul moyen d'obtenir des idées claires sur toutes choses, et par conséquent comme le fondement de la logique, de l'éloquence et même de la politique (2). Xénophon nous donne, comme exemple de l'habileté dialectique de Socrate, ses définitions de la piété, de la justice, de la sagesse (Σοφία), du bien, du beau, du courage, de la royauté, de la tyrannie et enfin du citoyen (3).

Socrate terminait cette instruction de la jeunesse, en essayant de rendre chacun capable de se suffire à lui-même, quelle que fût la carrière qu'il eût choisie. Pour cela il prenait soin de savoir à quel genre de connaissance était propre chacun de ses disciples. Il leur enseignait lui-même avec le plus grand zèle ce qu'il savait des choses qu'un honnête homme doit savoir, et, pour les objets qu'il ignorait, il les renvoyait aux meilleurs maîtres. Il indiquait jusqu'à quel point un homme bien élevé doit s'avancer dans les sciences. Par exemple, pour la géométrie, il jugeait suffisant d'apprendre à mesurer un terrain soit pour l'achat, soit pour la vente, et il n'approuvait pas que tout le monde poussât cette étude jusqu'aux problèmes difficiles à comprendre, quoiqu'il n'y fût pas lui-même étranger; mais il ne voyait pas l'utilité générale de cette étude, et il disait qu'elle était capable d'employer la vie entière d'un homme et de le détourner de connaissances plus généralement indispensables. Il

(1) Xénophon, *Mém.*, liv. IV, ch. v, § 12.
(2) Idem, *Mém.*, liv. IV, ch. v, § 12.
(3) Idem, *ibid.*, liv. IV, ch. vi.

voulait qu'on apprît assez d'astronomie pour savoir reconnaître le temps au milieu de la nuit, du mois ou de l'année, ce qui est utile aux voyages, à la navigation, au service militaire et à l'agriculture ; mais, pour les astres qui ne font point partie du mouvement général du ciel, pour les planètes, les astres errants, leur distance de la terre, leur révolution, leurs causes, quoiqu'il eût entendu les maîtres sur ce sujet, il en désapprouvait l'étude pour le plus grand nombre des hommes. Il n'approuvait pas non plus qu'on s'appliquât à rechercher comment Dieu accomplit chacun des phénomènes célestes en particulier. Il croyait que ces secrets ne sont pas accessibles à l'homme, que les dieux n'aiment pas qu'on recherche ce qu'ils ont voulu nous cacher, et qu'on était exposé à extravaguer sur ce sujet, comme Anaxagore. Il demandait qu'on apprît les calculs, mais seulement jusqu'au point où ils sont utiles et ne deviennent pas une vaine occupation. Il exhortait fortement ses disciples à s'occuper d'hygiène, soit en consultant les maîtres sur ce sujet, soit en observant eux-mêmes quel genre de nourriture, de boisson et de travail leur convenait le mieux, ajoutant que de cette façon chacun deviendrait à soi-même son meilleur médecin (1). Il recommandait les exercices du corps non-seulement pour se préparer à la guerre, pour défendre sa patrie, ses amis et soi-même, éviter la captivité et la mort, mais aussi pour le bon usage de la pensée. « Il semble que le corps n'y ait pas la moindre part, et cependant il arrive souvent, disait Socrate, que la mauvaise disposition du corps entraîne la perte de la mémoire, le découragement, la mauvaise humeur et même la folie, qui sont les troubles de

(1) Xénophon, *Mém.*, liv. IV, ch. VII.

l'âme. » Il regrettait que l'État n'eût pas institué d'exercices publics pour la préparation à la guerre, et il exhortait les citoyens à y suppléer par des exercices privés (1).

Telle est l'éducation que le père de famille doit donner ou faire donner à ses enfants : c'est une préparation générale à toutes les carrières de la vie; elle commence par la religion, se continue par l'enseignement de la morale, ce qui forme l'éducation du cœur, et se termine par l'acquisition des connaissances, ce qui est l'éducation de l'esprit.

XII

DEVOIRS ENVERS LES SERVITEURS.

Nous avons vu quels sont les préceptes de Socrate sur la tempérance, le courage, la justice négative qui nous commande de ne pas nuire, et la justice positive qui prescrit certains services envers l'ami, le bienfaiteur et le membre de la famille. Nous avons fait observer que, par un progrès bien remarquable sur les mœurs de l'antiquité, Socrate avait relevé le rôle de l'épouse dans la famille, et l'avait mise presque sur le même pied que l'époux.

Les devoirs de la famille comprennent encore ceux qui concernent les serviteurs. Les sages qui ont précédé Socrate ne nous ont transmis sur ce sujet que la recomman-

(1) *Mém.*, liv. III, ch. XII.

dation de ne pas châtier l'esclave pendant son ivresse. Socrate enseigne sur les esclaves, qu'il appelle les gens de la maison (οἰκέται), domestiques, une morale qui n'est pas moins nouvelle que les devoirs qu'il établit entre les époux. Il recommande aux maîtres de s'appliquer à gagner l'affection de leurs serviteurs. Nous avons vu que pour la femme d'Ischomaque la plus douce récompense de ses soins envers les gens de la maison, c'est qu'elle en doit être mieux aimée (1). Ischomaque, pour former un habile intendant parmi ses esclaves, s'efforce de lui inspirer d'abord de la bienveillance envers son maître : car, dit-il, sans la bienveillance, à quoi servent tous les talents? Mon secret pour parvenir à me faire aimer de mes serviteurs, c'est de leur donner une part des biens que les dieux m'envoient, et de les intéresser ainsi à ma prospérité (2). —Mais, lui dit-on, ceux qui, d'ailleurs modérés et honnêtes, sont peu sensibles à l'amour du gain, comment excites-tu leur zèle, Ischomaque? — Rien de plus simple : quand je les vois appliqués, je leur donne des louanges et des distinctions; sont-ils négligents, j'essaie de piquer leur amour-propre par mes paroles et par mes actions (3). Mais il faut que le maître possède les qualités qu'il veut donner à ses esclaves, qu'il soit bienveillant s'il veut obtenir la bienveillance, appliqué s'il veut obtenir l'application ; car un bon maître a quelquefois de mauvais serviteurs ; et encore parvient-il à les corriger ; mais je n'ai jamais vu de bons serviteurs à un mauvais maître (4). Les moyens dont Ischomaque s'est servi pour former un intendant, il lui recommande de les employer

(1) Xénophon, *Économiq.*, ch. VII, § 37.
(2) *Économ.*, ch. XII, § 5 et suiv.
(3) *Ibid.*, § 16.
(4) *Ibid.*, § 19.

pour gouverner les autres esclaves. On rend les animaux dociles par l'aiguillon du plaisir et de la peine. Il semble, dit Ischomaque, qu'une éducation semblable soit propre aux esclaves, et l'on obtient en effet beaucoup de leurs efforts en flattant leur estomac. Mais il y a aussi chez eux des hommes amis de l'honneur, qui sont excités par la louange. Ils en sont avides, comme les autres de la nourriture et du breuvage. Lorsqu'il faut que je procure des manteaux ou des sandales aux travailleurs (ἐργαστῆρσι) (nous remarquons le mot à cause de sa physionomie moderne), je ne fais point faire ces vêtements de même qualité, et je donne les plus beaux, comme un honneur, aux meilleurs ouvriers. Car c'est un découragement pour ceux-ci de voir que tout le travail se fait par leurs bras, et qu'on accorde le même salaire à ceux qui ne veulent ni travailler ni s'exposer à la fatigue (1). C'est ainsi que Socrate répondait d'avance, il y a plus de deux mille ans, aux théoriciens de nos jours qui voulaient établir la doctrine de l'égalité des salaires, malgré l'inégalité du travail.

Pour réprimer les fautes graves, comme le vol, Ischomaque se sert des lois de Dracon et de Solon, et il ne punit pas selon ses caprices. Mais, ajoute-t-il, je me sers aussi des lois royales, parce que les premières ne portent que des punitions pour les fautes, tandis que les secondes établissent aussi des récompenses pour les bons services. De sorte que, voyant les serviteurs honnêtes devenir plus riches que les autres, ceux même qui ont l'amour du gain restent fidèles à l'honnêteté. Les esclaves que je vois, malgré les bons traitements qu'ils reçoivent, persévérer dans la malhonnêteté, je les regarde comme incorrigibles

(1) *Écon.*, ch. XIII, § 9 et suiv.

et je cesse de les employer. Ceux au contraire qui pratiquent la justice, non pas uniquement pour les profits qu'elle leur procure, mais pour les éloges que je leur décerne, je les traite en hommes libres (1) ; non-seulement je les enrichis, mais je les honore comme d'honnêtes gens (2).

Nous croyons avoir le droit de dire que ces paroles de Socrate n'ont pas jusqu'ici obtenu toute l'attention qu'elles méritent. On a été très-sévère pour les philosophes de l'antiquité, au sujet de l'esclavage ; on a accusé Socrate et Platon de l'avoir autorisé par leur silence, et Aristote de l'avoir justifié par des paroles expresses. On oubliait que l'esclavage avait été rétabli dans les temps modernes sous les yeux et par la main de peuples que la religion chrétienne aurait dû préserver de ce crime. On oubliait que les philosophes anciens avaient vu la servitude remplacer le massacre des prisonniers de guerre ; qu'elle devait être à leurs yeux un progrès dans la conduite de l'humanité, qu'ils croyaient à l'infériorité naturelle de certaines races humaines, qu'ils n'avaient pas encore réuni un assez grand nombre de faits pour se détromper, et que, quand même ils auraient songé à l'affranchissement immédiat et en masse des esclaves, ils n'auraient pu le dire sans exposer leur patrie à la plus sanglante révolution. Nous parlerons plus tard des opinions de Platon et d'Aristote sur l'esclavage : quant à Socrate, qu'il soit acquis à l'histoire qu'il a recommandé au maître de gagner le cœur de ses esclaves, de ne pas seulement leur infliger des punitions, mais de leur accorder des récompenses, de les guider par le sentiment de

(1) Τούτοις ὥσπερ ἐλευθέροις ἤδη χρῶμαι.
(2) *Écon.*, ch. XIV, § 5 et suiv.

l'honneur, et enfin, s'ils se conduisent bien, de les traiter en hommes libres et de les honorer comme d'honnêtes gens.

XIII

DEVOIRS ENVERS L'ÉTAT.

Telle est la doctrine de Socrate sur les devoirs envers la famille. Voici maintenant ce qu'il enseignait sur les devoirs envers l'État.

Xénophon ne nous a pas transmis d'entretien particulier de Socrate sur les obligations du simple citoyen ; on voit seulement que ce philosophe laisse le fils de Périclès reprocher aux Athéniens de ne pas s'exercer par la gymnastique au service militaire, de n'avoir point de respect pour les chefs de l'État, de ne pas entretenir entre eux la concorde, de ne pas chercher à se servir mutuellement, mais de s'envier et de se vexer les uns les autres, de s'accabler de procès, de traiter l'intérêt commun comme un intérêt étranger et de se disputer les emplois (1). Socrate ne réclame pas contre ces reproches ; mais il accorde que la conduite contraire est celle qui convient à un bon citoyen ; et il fait retomber toutes ces fautes des Athéniens sur l'inhabileté et l'ignorance de ceux qui les gouvernent (2). En effet, ce qui frappe le plus Socrate dans la politique, ce sont les devoirs des chefs de l'État et en particulier l'obligation de n'aspirer au pouvoir qu'avec

(1) Xénophon, *Mém.*, liv. III, ch. v, § 15 et 16.
(2) *Ibid.*, § 21.

les connaissances nécessaires au bon gouvernement d'un pays. Socrate est intarissable sur la vaine prétention de ceux qui veulent gouverner sans rien savoir. Se faire donner de l'argent ou un objet précieux par des manœuvres frauduleuses, c'est, disait-il, une grave escroquerie; mais c'en est une bien plus grande, de se faire donner le pouvoir sans avoir aucun mérite pour gouverner (1). Car, ajoutait-il, ce n'est pas pour son intérêt particulier que l'on commande, mais pour le bien général. Pourquoi Homère appelle-t-il Agamemnon le pasteur des peuples? C'est que le chef de l'État doit avoir soin de ses sujets, comme un berger de son troupeau. Examinons, en effet, quels sont les devoirs de l'homme d'État. Dans l'administration intérieure, il augmentera la richesse du pays; sur la place publique, il apaisera les dissensions et fera naître la concorde; dans la guerre, il prendra les moyens d'assurer la victoire; enfin, dans les relations étrangères, il nous fera des amis au lieu d'ennemis (2). D'autres fois, il disait en peu de mots : Le mérite d'un bon chef est de rendre heureux ceux qu'il gouverne (3). Pour arriver à cette fin, il fallait, suivant Socrate, des qualités naturelles; mais il y avait aussi des talents qu'on pouvait acquérir. On lui demandait si c'était par la fréquentation de quelque sage ou par un génie naturel, que Thémistocle s'était élevé au-dessus de ses concitoyens, tellement que la ville tournait les yeux vers lui, lorsqu'elle avait besoin d'un homme de mérite. — C'est une simplicité, répondit Socrate, de croire que, dans les arts les plus humbles, on ne peut devenir habile sans de bons maîtres, et que l'art

(1) *Mém*, liv. I, ch. vii.
(2) *Ibid.*, liv. IV, ch. vi, § 13.
(3) *Ibid.*, liv. III, ch. ii.

le plus difficile de tous, celui de gouverner, vient de lui-même aux hommes (1). Les vrais rois et les vrais archontes ne sont pas ceux qui portent le sceptre, ni les élus du peuple ou du sort, mais ceux qui savent les choses du gouvernement (2). C'est ainsi que, dans un navire, le maître est celui qui sait, et non le propriétaire du vaisseau, pas plus que le propriétaire du champ n'est le maître en agriculture, ou que le malade n'est le maître en médecine (3). De là ses entretiens avec Glaucon et avec le fils de Périclès. Il montre au premier que, pour augmenter les richesses de l'État, il faut connaître les revenus, l'état des mines, suppléer aux produits qui s'affaiblissent, remplacer ceux qui viennent à manquer, étudier les dépenses, supprimer celles qui sont inutiles, considérer si la récolte pourra suffire aux besoins de l'année, se rendre compte des forces militaires du pays sur terre et sur mer et de celles de l'ennemi, savoir en quel lieu on doit mettre des garnisons et de quelle force, calculer combien il faut de vivres pour l'armée, etc. (4). La connaissance des hommes est la science qui, selon Socrate, est la plus utile au gouvernement. Il envoie un jeune homme à un professeur de tactique militaire nommé Dionysodore. — Que t'a enseigné ton maître? lui dit-il. — A ranger les soldats en bataille. Et comment faut-il les ranger? — On place les plus forts en tête, les moyens à l'arrière-garde et les plus faibles au milieu. — Cet ordre ne doit-il jamais changer? — On ne me l'a pas dit, Socrate. — Mais, s'il faut courir au butin, ne doit-on pas mettre en tête les plus avides? et, s'il faut braver un danger sans profit, n'est-ce point aux amis de

(1) *Mém.*, liv. IV, ch. II, § 2. Voyez aussi Platon, *Théagès*.
(2) Τοὺς ἐπισταμένους.
(3) *Mém.*, liv. III, ch. IX, § 10, et Platon, *le Politique*.
(4) *Ibid.*, liv. III, ch. VI.

la gloire qu'on doit donner le premier rang? — Dionysodore ne m'a rien dit de semblable, Socrate. — Retourne donc vers ton maître; interroge-le; il rougira d'avoir pris ton argent et de te laisser dans l'ignorance (1).

A ces études sérieuses et variées qu'exigeait Socrate de quiconque aspirait au gouvernement, il joignait encore l'exercice de la parole. — Eh quoi! lui disait un citoyen qui venait d'être nommé général de la cavalerie, tu prétends que je dois m'exercer au talent de la parole? — Pensais-tu donc, mon ami, donner tes ordres en silence (2)? Pour te former au gouvernement, disait-il à Glaucon, commence par réformer et relever la maison de ton oncle, qui touche à sa ruine. — Mais, Socrate, mon oncle ne veut pas m'écouter? — Que sera-ce donc, ô jeune homme, quand tu auras à persuader tous les Athéniens et ton oncle avec eux (3)?» Mais Socrate réclamait aussi de ceux qui avaient l'ambition de se mettre à la tête de l'État, un don naturel, qui ne s'acquiert pas par le travail, le génie du commandement. Voici le discours qu'il fait tenir à cet Ischomaque, qu'il donne pour le modèle d'un maître de maison : «Quant au talent du commandement, à cette qualité qui convient à toutes les carrières, à l'agriculture, à la direction d'une maison ou d'une armée, je reconnais que tous les hommes n'en sont pas également doués. Voici un vaisseau qui vogue sur la mer, il faut qu'il s'élance et achève son trajet en un jour. Il y a des capitaines qui savent dire et faire ce qui excite l'équipage à travailler de bon cœur ; il y en a d'autres si mal doués, que les matelots mettent le double de temps à faire le voyage. Avec les premiers, on débarque

(1) *Mém.*, liv. III, ch. I.
(2) *Ibid.*, liv. III, ch. III, § 11.
(3) *Ibid.*, liv. III, ch. VI, § 15.

tout couvert de sueur; mais on est satisfait les uns des autres, matelots et capitaine; avec les seconds, on marche sans se mettre en sueur, mais on se déteste mutuellement. Il en est de même des généraux : les uns se font des soldats qui ne veulent ni se fatiguer ni braver les périls, qui ne daignent obéir qu'à la dernière extrémité, qui se glorifient de résister à leur chef, et qui ne savent plus rougir d'une défaite honteuse; les autres, meilleurs et presque divins, prennent ces mêmes soldats, et ils les font rougir des actions honteuses; ils leur persuadent qu'il est bon d'obéir, et les amènent à se réjouir de leur soumission et à se porter volontiers aux travaux et aux périls..... Les soldats ambitionnent de faire quelque action d'éclat sous les yeux de tels généraux. Le chef que l'on suit aussi volontiers est armé d'une véritable puissance. Avoir un corps plus robuste que ses soldats, savoir mieux brandir la lance ou jeter le javelot, monter sur un bon cheval, se munir d'un solide bouclier et braver au premier rang les périls, ce n'est pas commander; le vrai chef est celui qui dispose les soldats à le suivre au travers de la flamme et de tous les dangers.

« On peut dire qu'il a un bras puissant, celui dont la pensée fait mouvoir tant de bras, et cet homme-là est véritablement grand qui accomplit de grandes choses, non par sa force, mais par sa volonté (1). »

Socrate se faisait une si haute idée des qualités nécessaires aux chefs de l'État, qu'il ne pouvait avoir beaucoup de goût pour l'anarchie démocratique qui s'était établie dans Athènes, par suite de la victoire de Thrasybule, et où le hasard distribuait la plupart des emplois. Ce n'est pas qu'il ait été partisan du gouvernement des *Trente:*

(1) Xénophon, *Économique*, ch. XXI.

non-seulement il lui résista, comme nous l'avons dit, lorsqu'on lui ordonna d'arrêter un citoyen contre les lois, mais il le blâmait publiquement dans ses entretiens, et Xénophon nous en a conservé un exemple célèbre. Le gouvernement des *Trente* avait fait périr un grand nombre des citoyens les plus distingués, et en avait forcé beaucoup à commettre des injustices. Socrate dit un jour que le bouvier qui diminuerait ou ferait empirer son troupeau, serait un mauvais bouvier, qu'il en serait de même du chef d'un État qui détruirait ou corromprait les citoyens. Ce mot fut rapporté à Critias et à Chariclès. Ils firent venir Socrate et lui défendirent de s'entretenir avec les jeunes gens. — Jusqu'à quel âge, demanda Socrate?— Jusqu'à trente ans. — Mais, si je leur achète quelque chose, pourrai-je leur demander combien ils le vendent? — Oui, mais ne leur parle plus de ce que tu leur dis d'habitude. — S'ils me demandent où demeurent Critias et Chariclès, pourrai-je leur répondre? — A la bonne heure, mais ne les entretiens plus des cordonniers, des architectes, des forgerons. — Ni par conséquent, dit Socrate, des conclusions que j'en tire sur le juste, l'injuste, la piété et toutes les vertus. — Sans contredit, reprit Chariclès, et laisse-là aussi les bouviers, ou tu pourras trouver toi-même du déchet dans ton troupeau (1).

Suivant Socrate, le gouvernement imposé aux citoyens, malgré eux, et réglé non par les lois, mais par la volonté de celui qui gouverne, est une tyrannie. Le gouvernement conforme aux lois et qu'on suit volontairement, est une royauté ou une aristocratie; le gouvernement formé par le cens est l'empire de Plutus ou la plutocratie; le

(1) *Mém.*, liv. I, ch. II, § 32 et suiv.

gouvernement de tous est la démocratie. D'après ces définitions, il est facile de voir de quel côté étaient les préférences de Socrate. Il donna par là une grande prise à l'accusation qui fut dirigée contre lui. On lui reprocha devant les juges d'avoir enseigné à mépriser les lois, en disant qu'il était absurde que les chefs de l'État fussent élus par la fève (c'était l'instrument des votes de la multitude), lorsque ce n'était pas la fève qui élisait un pilote, un architecte, un médecin, même un joueur de flûte, et l'on ajoutait que par ces discours il poussait les jeunes gens à la révolte (1).

Xénophon, pour l'excuser, dit que ceux qui essayent d'agir sur l'intelligence n'ont pas recours à la force; qu'ils savent qu'elle engendre les haines et les dangers, tandis que la persuasion conduit à sa fin sans péril et par la concorde. La persuasion, poursuivait-il, ne veut tuer personne, elle aime mieux se servir des vivants qu'elle a persuadés (2). Il écartait ainsi de la tête de Socrate l'accusation de pousser à une révolte ouverte, mais non le reproche de discréditer par ses discours le gouvernement de la multitude, et c'en était assez pour perdre Socrate, au moment où le procès lui fut intenté. L'accusateur alléguait que Socrate prenait dans les poëtes les passages les plus favorables pour exciter à établir le gouvernement d'un seul, par exemple, ces vers de l'Odyssée, où Ulysse encourage les rois à ne pas craindre la multitude, et repousse l'homme du peuple en lui disant d'écouter la parole de ceux qui valent mieux que lui (3). — Xénophon répond que, si Socrate avait voulu attirer de

(1) *Mém.*, liv. I, ch. II, § 9.
(2) *Ibid.*, § 10 et suiv.
(3) *Ibid.*, § 58.

mauvais traitements au peuple, il aurait agi contre lui-même, puisqu'il était pauvre et homme du peuple. Mais autre chose est d'aimer le peuple, autre chose est de vouloir qu'il gouverne, et Socrate ne se souciait pas du gouvernement de la multitude. Xénophon l'avoue lui-même dans le même passage; car, dit-il, le philosophe ne voulait pas que ceux qui ne peuvent rendre aucun service à l'État ni par la parole ni par l'action, pussent parvenir à la tête des affaires. Les hommes qui gouvernaient alors se sentaient blessés par cette interdiction.

Respecter les lois et les magistrats, et n'exercer le pouvoir que dans l'intérêt général, ce sont les maximes usuelles de la morale du citoyen, que Socrate proclame comme tout le monde; mais il ajoute à ces préceptes celui de ne prétendre au maniement des affaires qu'après avoir fait de longues et patientes études sur tous les sujets qui importent au salut de l'État : c'est le côté particulier de sa doctrine, et c'est par là qu'il est original. Cette leçon qu'il donne aux démagogues lui a coûté assez cher pour qu'elle soit remarquée dans l'histoire de la morale.

XIV

LA CHARITÉ.

Les devoirs envers l'État terminent la liste des obligations de la justice. Au-dessus de la justice est la charité.

Xénophon ne nous a pas transmis d'entretien spécial de Socrate sur cette partie de la vertu; mais la vie de ce

philosophe est remplie de traits de bienveillance, de générosité, de clémence et de pardon, et il encourageait ses disciples à entretenir dans leur âme les mêmes sentiments. Quelqu'un s'indignant de ce qu'un homme à qui il avait adressé le salut d'usage chez les anciens, ne lui avait pas répondu : Si tu avais rencontré, lui dit Socrate, un homme contrefait, t'en serais-tu courroucé ? Pourquoi te choques-tu davantage d'une difformité de caractère (1)? Un maître avait châtié rudement son esclave. — Qu'a-t-il fait, dit Socrate? — Il est aussi gourmand que stupide, et aussi cupide que paresseux. — As-tu quelquefois examiné lequel de vous deux, sous tous ces rapports, mériterait le plus de correction (2)? Socrate ayant lui-même été frappé du pied par un passant, se contenta d'en rire, et dit à ceux qui s'en étonnaient : Si un âne m'avait donné un coup de pied, irais-je lui faire un procès (3)? Sa patience à l'égard de Xantippe est devenue proverbiale. On n'a pas connaissance qu'il se soit jamais irrité contre personne : il pardonnait les injures et recommandait aux autres le pardon. Il ne laissa pas échapper une seule parole de colère contre ses accusateurs ni contre ses juges. Quand il eut été condamné, il se résigna sans se plaindre. Pendant les trente jours de captivité qui précédèrent sa mort, il ne fit entendre aucun murmure; on ne vit aucun changement dans son humeur qui avait toujours été remarquable par la sérénité et la gaieté (4).

Il avait dit à Hermogène, qui le pressait en vain de

(1) Xénophon, *Mém.*, liv. III, ch. XIII, § 1.
(2) *Mém.*, liv. III, ch. XIII, § 4.
(3) Diogène de Laërte, sur le témoignage de Démétrius de Byzance, liv. II, ch. V, § 6.
(4) Xénophon, *Mém.*, liv. IV, ch. VIII.

s'occuper de sa défense : Tu t'étonnes qu'il paraisse meilleur aux dieux de mettre fin dès à présent à ma vie? Mais je n'accorde à personne d'avoir mené une vie meilleure ou plus agréable que la mienne. Si je vis plus longtemps, il me faudra subir les maux de la vieillesse : mes yeux et mes oreilles s'affaibliront, ma pensée ira plus mal, j'apprendrai plus difficilement, j'oublierai plus vite. Si je ne le sens pas, sera-ce la peine de vivre ; si je m'en aperçois, ma vie sera pleine d'amertume et de regrets. Mais, dis-tu, je mourrai injustement; la honte sera pour les hommes qui m'auront frappé d'une condamnation injuste. Ceux des anciens qui ont commis l'injustice n'ont pas laissé la même mémoire que ceux qui l'ont subie. Quand je ne serai plus, les hommes auront pour moi d'autres sentiments que pour les auteurs de ma mort. On me rendra ce témoignage que je n'ai jamais pratiqué l'injustice, que je n'ai jamais corrompu personne, mais que je me suis toujours efforcé de rendre meilleurs ceux qui se sont approchés de moi (1).

Quand on le sollicitait de s'évader de sa prison, il disait : Que ferai-je de la vie? J'habiterai d'autres villes et j'y tiendrai les mêmes discours qu'à Athènes. Si l'on me les interdit, je serai inutile ; si je continue malgré l'interdiction, je serai condamné, comme ici. Il vaut donc mieux m'en tenir à cette première condamnation (2). Et il poursuivit ses entretiens avec ses disciples, qui étaient partagés entre la douleur de le perdre et le plaisir de le voir si calme et si heureux (3). Lorsqu'ils arrivèrent auprès de lui le jour de sa mort, ils le trouvèrent récem-

(1) *Mém.*, liv. IV, ch. VIII.
(2) Platon, *Apologie*, § 28.
(3) Platon, *Phédon*, § 11.

ment débarrassé de ses fers ; Socrate plia la jambe que les fers avaient froissée, la frotta de la main et dit : L'étrange chose, mes amis, que le plaisir et la douleur ! Ils ne se rencontrent jamais ensemble ; mais quiconque reçoit l'un doit s'attendre à recevoir l'autre. Je regrette qu'Ésope n'ait pas composé une fable sur ce sujet. Il aurait dit que Dieu ayant voulu réconcilier le plaisir et la douleur, et n'ayant pu y réussir, les avait attachés à la même chaîne et que pour cette raison, aussitôt que l'un est venu, on voit arriver son compagnon ; je viens d'en faire moi-même l'expérience, puisqu'à la douleur que les fers me faisaient endurer, je sens maintenant succéder le plaisir (1).

Ainsi, au lieu de se plaindre de la souffrance, il faisait observer qu'elle est une occasion de plaisir. Par cet esprit de douceur il causait l'étonnement des gardiens de la prison. Le serviteur des *Onze* lui disait : Tu n'es pas comme les autres condamnés : ils me chargent de malédictions ; toi, tu n'as eu pour moi que de bonnes paroles. Je n'ai jamais vu tant de douceur et de bienveillance.

Socrate, voyant quelques-uns de ses disciples s'abandonner aux transports les plus violents du désespoir : Que faites-vous, mes amis, dit-il ? C'était pour nous épargner ce spectacle que j'avais fait retirer les femmes, car j'ai entendu dire qu'il faut mourir au son de douces paroles.

Platon nous a conservé un dernier trait qui marque dans l'âme de Socrate une charité bien délicate. Il était d'usage de laver les cadavres avant de les inhumer, et c'était à des femmes qu'était réservé ce funèbre office. Socrate, sans doute, les avait souvent plaintes d'avoir à

(1) Platon, *Phédon*, § 111, trad. de M. Cousin.

remplir ce triste devoir ; aussi, voulant que sa mort n'en fût pas pour elles l'occasion, il dit à ses disciples, quelques instants avant de prendre le mortel breuvage : Souffrez que j'interrompe un moment nos discours et que je descende dans le bain : je veux épargner aux femmes le pénible devoir de laver un cadavre. Au sortir du bain, il prit la coupe et la vida sans changer de visage ; puis il fit docilement ce qu'il fallait faire pour propager le poison dans tous les membres, s'étendit sur le lit et rendit le dernier soupir (1).

« Tel fut Socrate, tel que je l'ai connu, dit Xénophon : si religieux, qu'il n'entreprenait rien sans consulter la divinité ; si juste, qu'il ne fit jamais le plus petit mal à personne et qu'il rendit les plus grands services à tous ceux qui l'approchaient ; si tempérant, qu'il ne préféra jamais le plaisir à l'honnête ; si judicieux, qu'il ne se trompa jamais sur les biens et les maux et qu'il n'eut, sur ce sujet, besoin des lumières de personne ; habile à connaître les humains, à redresser leurs torts, à les tourner vers la vertu et la pratique du bien ; en un mot, le plus heureux et le meilleur des hommes. Si quelqu'un n'est pas de cet avis, qu'il compare les mœurs des autres à celles de Socrate, et qu'il juge (2).

XV

LA RELIGION.

Dans ses derniers moments, il s'entretint avec ses disciples de la providence divine et de la vie à venir. Ces

(1) Platon, *Phédon*, § 63 et suiv.
(2) *Mém.*, liv. IV, ch. VIII.

vérités et les devoirs de la morale religieuse qui en sont la suite, avaient été un des objets favoris de son enseignement. L'idée qu'il se faisait de la divinité était celle de la perfection. « N'avoir besoin de rien, disait-il dans un passage que nous avons déjà cité, est divin; moins on a de besoins, plus on s'approche du divin, et, comme le divin est parfait, plus on s'approche du divin, plus on s'approche de la perfection (1). » On sait que Socrate est le premier qui ait donné une démonstration de la providence divine. Cette démonstration mérite que nous la reproduisions en partie, non-seulement parce qu'elle contient des preuves qui peuvent être encore employées aujourd'hui, mais parce qu'elle offre des vues qui étaient nouvelles, au temps de Socrate, et marquaient un progrès sur la religion alors établie. Xénophon nous a conservé deux entretiens à peu près semblables sur ce sujet, l'un avec Aristodème, l'autre avec Euthydème : « Est-il quelque mortel, dit Socrate au premier, que tu admires pour son intelligence? — Oui: Homère dans la poésie épique, Mélanippide dans le dithyrambe, Sophocle dans la tragédie, Polyctète dans la sculpture, Zeuxis dans la peinture. — Mais l'artiste qui a fait des statues animées, intelligentes, mouvantes, n'est-il pas plus admirable? — Oui, si elles ne sont pas l'effet du hasard. — Mais les choses qui laissent clairement voir pourquoi elles sont faites, et qui ont évidemment quelque utilité, doivent-elles être considérées comme l'œuvre du hasard ou de l'intention? — De l'intention. — Eh bien ! celui qui a fait les hommes depuis le commencement, n'est-ce pas pour leur utilité qu'il leur a donné les organes des sens? Les yeux ne sont-ils pas faits pour voir et les oreilles pour entendre? Sans les narines, à

(1) *Mém.*, liv. I, ch. VI, § 10.

quoi serviraient les odeurs ? Les paupières et les cils protégent les yeux ; les dents sont conformées pour broyer la nourriture ; les yeux et les narines sont placés près de la bouche, comme des sentinelles, pour surveiller les aliments. Et la tendresse que la nature nous inspire pour notre postérité, le penchant des mères à allaiter, l'amour instinctif de la vie, la crainte spontanée de la mort, tout cela ne ressemble-t-il pas aux soins de quelqu'un qui a voulu faire exister des êtres vivants (1) ?... »

« Nous avons besoin de repos, dit Socrate à Euthydème, et les dieux nous accordent la nuit qui fait cesser le travail..... Nous avons besoin de nourriture : ils la font sortir pour nous de la terre : ils approprient à cette fin les saisons, qui nous offrent des tributs nombreux et variés, non-seulement pour nos besoins, mais aussi pour nos plaisirs. L'eau vient concourir avec la terre et les saisons pour faire naître et croître les plantes ; elle nous désaltère, se mêle à nos aliments et les rend plus nourrissants et plus agréables. L'eau, mesurée sur notre immense besoin, nous est accordée avec une largesse inépuisable. — Mais les autres animaux partagent ces bienfaits avec nous. — C'est qu'ils naissent et croissent pour l'utilité des hommes. Ceux qui sont plus forts que lui ne lui en sont pas moins soumis pour cela (2)..... Tu crois avoir quelque intelligence, dit-il à Aristodème, et tu t'imagines qu'il n'y a nulle part ailleurs rien d'intelligent. Tu sais pourtant que ton corps ne renferme qu'une petite partie de cette terre, de cette eau et de chacun de ces éléments qui composent le monde : comment penses-tu donc que tu aies absorbé à toi seul toute l'intelligence,

(1) *Mém.*, liv. I, ch. IV, § 2-7.
(2) *Ibid.*, liv. IV, ch. III.

de telle sorte qu'il n'y en ait plus ailleurs, et que ces choses, dont la grandeur est immense et dont le nombre est infini, se trouvent si bien ordonnées par une sorte de déraison (1)? — Mais je ne vois pas les maîtres de cet univers, comme je vois les ouvriers de ce qui se fait ici-bas. — Tu ne vois pas non plus ton intelligence qui est la maîtresse de ton corps: tu devrais donc prétendre aussi que tu ne fais rien par intention, mais tout par hasard. — Je ne méprise pas la divinité, mais je lui crois trop de grandeur pour avoir besoin de mon culte. — Plus est élevée la puissance qui daigne prendre soin de toi, plus tu dois l'honorer. — Si je pensais que les dieux prissent soin des hommes, je ne les négligerais pas? — Et pourquoi ne le penserais-tu pas? L'homme est le seul des animaux auquel les dieux aient donné une attitude droite qui lui permet de voir plus loin et au-dessus de sa tête et de mieux éviter les dangers..... Ils lui ont accordé une main qui accomplit des travaux propres à rendre notre condition meilleure que celle des animaux, et une langue qui est l'interprète de nos volontés..... Il a plu à Dieu de prendre soin aussi de notre âme; elle est la seule capable de le connaître et de l'adorer. Quelle âme est mieux disposée que celle de l'homme pour prévoir, pour se souvenir, pour apprendre (2)?..... Les dieux ont attribué aux hommes des sens appropriés à chaque genre d'objets particuliers, et une intelligence par laquelle, raisonnant sur ce que nous avons senti et nous rappelant le passé, nous savons tirer parti de chaque chose, et prenons les moyens de jouir des biens et d'éviter les maux (3). » Cicéron a emprunté à

(1) Δι'ἀφρεσύνην τινά.
(2) *Mém.*, liv. I, ch. IV, § 8.
(3) *Ibid.*, liv. IV, ch. 3. § 11.

Socrate cette définition de l'intelligence... (1). » L'homme, poursuit Socrate, par son corps et par son âme, l'emporte sur tous les animaux. Avec l'intelligence humaine et la forme du bœuf, il serait aussi impuissant que ceux qui ont des mains sans intelligence. Et toi qui as reçu les deux avantages les plus précieux, la forme et l'intelligence humaines, tu crois que les dieux ne songent pas à toi... Ton esprit gouverne ton corps; il faut donc croire que l'intelligence qui est dans l'univers, le règle comme il lui plaît. Si ton œil découvre plusieurs stades, l'œil de Dieu peut tout embrasser. Si ton âme pense en même temps à ce qui se fait ici, en Sicile et en Egypte, l'intelligence de Dieu peut s'occuper de tout à la fois (2). »

La providence que Socrate enseignait n'était pas seulement une providence générale, ayant établi des lois universelles qui amènent les événements particuliers, sans que la divinité y intervienne. Il croyait à une providence particulière, sans cesse présente et se manifestant à chacun en particulier, dans les occasions diverses de la vie, par des signes spéciaux. « Il pensait, dit Xénophon, que les dieux prennent soin des hommes, non selon l'opinion vulgaire qui ne leur attribue qu'une connaissance incomplète de ce qui se passe ici-bas. Il croyait que les dieux savent tout, les paroles, les actions, les intentions secrètes (3), qu'ils sont partout et qu'ils donnent aux hommes des signes particuliers sur toutes les affaires humaines (4). » Il ne s'attribua jamais en propre le pri-

(1) *De officiis*, liv Ier.
(2) *Mém.*, liv. I, ch. IV.
(3) Τὰ σιγῇ βουλευόμενα.
(4) *Mém.*, liv. I, ch. I, § 19.

vilége de recevoir les avertissements du ciel. Aristodème disait : Je ne suis pas comme toi l'objet de la faveur divine, je n'entends pas une voix qui m'avertisse, je n'aperçois pas de signes qui m'éclairent. Socrate lui répondait : C'est que tu ne veux ni entendre ni voir. Adresse tes vœux au ciel, écoute et tu entendras, regarde et tu verras (1). On s'est donc trompé en parlant du démon ou du génie de Socrate ; le Dieu dont parlait Socrate est la divinité de tout le monde (τὸ δαιμόνιον) (2), qui n'avait point pour lui de voix particulière, mais qu'il écoutait, disait-il, avec plus de piété que le reste des hommes. Platon nous apprend que Socrate tombait souvent dans une contemplation profonde qui se prolongeait fort longtemps et dont rien ne pouvait le distraire (3) ; c'était sans doute pendant ces moment d'extase qu'il croyait entendre la voix divine. Ceux qui ont dit que le démon de Socrate était sa conscience, se sont trompés aussi : d'abord il n'y avait pas le démon de Socrate, mais la divinité, qui parlait à Socrate comme à tous les autres hommes, et de plus cette divinité ne l'avertissait pas seulement sur le juste et l'injuste, comme le fait la conscience, mais sur des actions où la morale n'est en rien intéressée, comme sur un départ, un retour, une visite au gymnase ou au théâtre ou sur l'action d'aller au tribunal, etc., et même sur les desseins que formaient d'autres personnes, par exemple sur la résolution que prit Charmide d'aller courir le stade à Némée (4).

Nous ne voulons point changer Socrate ni le donner

(1) *Mém.*, liv. I, ch. VI.
(2) Xénophon, *Mém.*, liv. I, ch. I, § 2, et liv. IV, ch. III, § 14 ; Platon. *Euthyphron*, § 2.
(3) *Banquet*, trad. citée, t. VI, p. 241 et 337.
(4) Platon, *Théagès*, § 11 ; *Apologie*, § 21, et Xénophon, *Mém.*, liv. IV, ch. VIII.

pour autre qu'il n'est. Il croyait sincèrement que la divinité se manifestait par des voix, comme par les songes, par le vol des oiseaux, les entrailles des victimes, et tous les procédés à l'usage des devins de son temps. Il renvoyait de très-bonne foi la jeunesse à ces moyens de connaître la volonté des dieux (1). Si vous voulez, disait-il, joindre à la science humaine une autre source d'information, ayez recours à la divination (τῇ μαντικῇ), car lorsqu'on sait par quels signes les dieux communiquent avec les hommes, on trouve que leurs conseils ne nous manquent jamais (2). Il mettait ces signes des dieux au nombre des preuves de la providence divine. Si l'on regarde cette croyance de Socrate comme un reste de superstition, il avait cette superstition, nous ne voulons ni l'en défendre ni le surfaire. Il était par là de son temps.

Il était donc sincère quand il recommandait d'honorer les dieux selon les lois de la patrie (3). Aristodème lui demandant comment il fallait faire pour rendre aux dieux des actions de grâces dignes de leur bienveillance : «Ne te décourage pas, lui dit-il, tu sais que le dieu de Delphes, consulté sur la manière de rendre grâces aux dieux, répondit : Suivez les lois de l'État. La loi prescrit partout d'offrir des sacrifices selon son pouvoir, et les dieux s'en contentent. Comment rendre à la divinité un culte plus beau et plus religieux que celui qu'elle a prescrit elle-même. Mais il ne faut rien omettre de ce qui est en notre pouvoir, car cette négligence prouverait que nous ne révérons pas les dieux. En rendant ce culte selon son pouvoir, il faut prendre courage et espérer les plus grands

(1) *Mém.*, liv. I, ch. IV, et liv. IV, ch. III.
(2) *Ibid.*, liv. IV, ch. VII, § 10.
(3) *Ibid.*, liv. IV, ch. VI, § 2.

biens, car il ne serait pas sage de les attendre d'une autre main que de celle qui les dispense, et par d'autre moyen que par l'obéissance envers la divinité (1). »

Socrate honorait donc les dieux de la manière prescrite par l'oracle de Delphes, selon les lois de la ville. Il pensait que ses modiques offrandes étaient aussi agréables aux dieux que les magnifiques tributs des riches : autrement, disait-il, les dieux prendraient souvent plus de goût aux sacrifices des méchants qu'à ceux des gens de bien, et alors ce ne serait pas la peine de vivre (2). Socrate n'estimait la vie que parce qu'il croyait qu'elle s'écoule sous l'œil d'une divinité équitable ; et en effet, sans l'existence et la justice de Dieu, quel est le sens et le but de la vie humaine ?

La seule prière que Socrate adressât aux dieux était qu'ils lui accordassent les biens (τὰ ἀγαθὰ), sans autre désignation, car les dieux, pensait-il, les connaissent mieux que nous. Leur demander de l'or, de l'argent, du pouvoir, c'est leur demander les hasards d'un jeu de dés ou d'un combat (3). Les richesses et la puissance ne sont pas de vrais biens, et laisser aux dieux le choix des biens qu'ils ont à nous accorder, c'est faire acte de piété et de foi dans leur souveraine intelligence et leur souveraine bonté.

A la doctrine de la providence, Socrate joignait-il celle de l'immortalité de l'âme ? Xénophon et Platon ne nous laissent pas de doute sur ce sujet. Nous n'attribuerons cependant pas à Socrate les raisons par lesquelles l'auteur du Phédon essaye de prouver la réalité d'une autre vie, telle que la réminiscence des *idées* que nous aurions

(1) *Mém.*, liv. IV, ch. III, § 15.
(2) *Ibid.*, liv. I, ch. III, § 1-3.
(3) *Ibid.*, liv. I, ch. III, § 2 ; et Platon, *second Alcibiade*.

contemplées dans un monde antérieur, et la parenté de l'âme avec l'essence de ces *types* éternels (1). On voit dans Xénophon que Socrate n'admettait pas l'existence de ces *idées*. Il n'accordait pas qu'il y eût le beau en soi, le bon en soi, indépendant des objets beaux et bons, et Aristippe lui ayant demandé s'il connaissait quelque chose de bon, — de bon à quoi, reprit Socrate? Pour la fièvre? — non. — Pour l'ophthalmie? — non. — Pour la faim? — pas davantage; mais quelque chose de bon en soi. — Si tu me demandes, dit Socrate, quelque chose de bon qui ne soit bon à rien, je ne connais rien de pareil et ne me soucie pas de le connaître (2). Nous n'imputerons pas davantage à Socrate les fables poétiques sur l'autre vie, qui sont développées dans le Phèdre, dans le Gorgias et dans la République, que Platon lui-même ne présente qu'avec réserve et qu'il n'affirmerait, dit-il, que si un Dieu descendu sur la terre venait en confirmer la vérité; mais nous rapporterons à Socrate la croyance fondamentale qui soutient ces fables, et ces simples paroles que Platon met dans sa bouche et qui sont dépourvues d'ornements ambitieux. Criton dit à Socrate: « De quelle manière t'ensevelirons-nous? — Comme il vous plaira, si toutefois vous pouvez me saisir et que je ne vous échappe pas. Puis, regardant ses disciples avec un tranquille sourire, il ajouta: Je ne puis persuader Criton, que moi, Socrate, je suis celui qui raisonne et qui parle; il croit que je suis ce qu'il verra bientôt sans vie, et il demande comment il me doit enterrer, moi! Et tout le long discours que j'ai fait, pour montrer qu'après avoir bu le poison, je ne resterai plus

(1) Voyez le *Phédon*.
(2) Xénophon, *Mém.*, liv. III, ch. VIII.

auprès de vous, mais m'en irai vers la félicité des bienheureux, je parais avoir dit tout cela inutilement pour lui, et seulement pour vous consoler ainsi que moi-même. Servez-moi de caution auprès de Criton, mes amis ; non comme il m'en a servi lui-même auprès des juges ; car il promettait que je resterais à Athènes ; vous, au contraire, assurez-le que je ne resterai pas ici après ma mort, mais que je partirai, afin qu'il prenne courage, et qu'en voyant le corps de Socrate ou brûlé ou enterré, il ne s'indigne pas des maux qu'on me ferait souffrir, et qu'il ne dise pas, pendant les funérailles, que c'est moi qu'il expose, qu'il porte ou qu'il ensevelit. Sache bien, ô excellent Criton, que parler ainsi c'est non-seulement mal s'exprimer, mais commettre une offense envers les âmes. Rassure-toi donc et dis que c'est mon corps que tu enterres ; enterre-le comme il te plaira, et surtout de la manière que tu jugeras le plus conforme aux lois (1). »

Ces paroles, d'un ton si simple et d'une si calme assurance, sont tout à fait semblables à celles que Xénophon place sur les lèvres de Cyrus mourant, en s'inspirant aussi, sans aucun doute, de l'enseignement de Socrate. « Au nom des dieux de la patrie, mes enfants, honorez-vous les uns les autres, si vous avez à cœur de me plaire ; car vous n'êtes pas persuadés, je pense, que je ne serai plus rien quand j'aurai achevé cette vie humaine. Vous ne voyez pas mon âme à présent, mais à ses actions vous reconnaissez qu'elle existe. Les âmes de ceux qui ont péri par un crime, ne savez-vous pas quelle terreur elles inspirent aux meurtriers, et quels ressouvenirs de leurs méfaits elle envoient aux impies. Rendrait-on des honneurs aux morts, si l'on ne pensait pas que leurs

(1) Platon, *Phédon*, § 64.

âmes fussent encore douées de quelque faculté. Pour moi, mes enfants, je n'ai jamais pu croire que cette âme qui vit tant qu'elle réside dans un corps mortel, en le quittant, cesse de vivre. Je vois au contraire que tout le temps que l'âme habite ce corps périssable, c'est elle qui le maintient vivant. Je n'ai jamais pu me persuader non plus que l'âme, par cela seul qu'elle se séparerait d'un corps irraisonnable, viendrait à perdre la raison. Il est vraisemblable au contraire que lorsque l'âme est dégagée, pure et sans mélange, c'est alors qu'elle jouit le mieux de son intelligence. Quand l'homme se dissout, on voit clairement les éléments qui le composent se rejoindre aux éléments semblables, excepté l'âme qui ne se voit, ni quand elle habite le corps, ni à son départ. Vous avez remarqué que rien n'est plus semblable à la mort que le sommeil, et c'est pendant le sommeil que l'âme de l'homme est la plus divine; elle va jusqu'à entrevoir quelque chose de l'avenir, car c'est dans cet état qu'elle possède le plus pleinement sa liberté (1). »

On s'étonnera sans doute que Socrate ait pu se voir accuser de méconnaître les dieux, lui qui croyait aux oracles, aux augures et à la vertu des sacrifices. Mais il pensait que les manifestations divines étaient employées par d'autres dieux que ceux du vulgaire. Ce n'était pas Jupiter, Junon, Phébus, Diane, Minerve, la déesse d'Athènes et des oliviers, qui, suivant Socrate, parlaient dans les voix mystérieures et dans les signes de la divination, mais des dieux qu'il ne nommait pas, et le plus souvent le Dieu (2) ou la divinité (3). Socrate enseignait

(1) Xénophon, *Cyrop.*, liv. VIII, ch. VII, § 17 et suiv.
(2) 'Ο Θεός.
(3) Τὸ δαιμόνιον,

un Dieu supérieur qui avait formé le corps et l'âme de l'homme (1), qui réglait et conservait l'univers où sont renfermées tant de merveilles, le maintenait toujours nouveau, toujours frais, toujours jeune, obéissant à son maître plus vite que la pensée et sans faillir, un Dieu qui faisant éclater aux yeux tous ces grands effets, demeurait lui-même invisible (2). Or, dans la croyance vulgaire, le monde était sorti du chaos, comme les dieux; ce n'était pas les dieux qui avaient fait l'homme, mais un Titan rebelle qui avait dérobé le feu du ciel. Quelle était cette divinité invisible dont parlait Socrate? Il fallait à la multitude grossière d'Athènes, des dieux visibles, un Phébus manifesté particulièrement dans le Soleil, une déesse Diane ou Artémis, portée sur le char de la lune, une Minerve ou Ἀθήνη, la déesse des oliviers, présidant au destin d'Athènes. Il est évident que les dieux ou le Dieu de Socrate détruisait la divinité visible du soleil et de l'astre des nuits, et n'en faisait plus que des globes de feu. Mais, dira-t-on, Socrate recommande en mourant d'offrir un coq à Esculape. Il est permis d'en douter, car Xénophon n'en parle pas, et Platon ne lui prête peut-être cette parole que dans un sens symbolique. Mais en supposant que Socrate ait prononcé cette recommandation, qu'il ne l'ait pas entendue dans un sens allégorique, Esculape, dieu de la santé, espèce de dieu abstrait, d'origine étrangère, qui n'avait pas de temple à Athènes, ne pouvait faire oublier à la multitude que Socrate parlait d'un Dieu invisible et gardait un obstiné silence sur les dieux visibles du pays.

(1) Xénophon, *Mém.*, liv. I, ch. IV, et liv, IV, ch. III.
(2) Idem, *ibid.*, liv. IV, ch. III, § 13.

XVI

APPRÉCIATION DE LA DOCTRINE DE SOCRATE.

Nous pouvons maintenant apprécier l'enseignement moral de Socrate. Il cherche à identifier la vertu et le bonheur, qu'il appelle d'un seul mot le bien-vivre. La démonstration qu'il donne de l'utilité de la vertu lui paraît si convaincante, qu'il ne regarde pas comme possible qu'on résiste à cette évidence, et qu'il croit pouvoir ramener toutes les vertus à une seule, à la recherche de la vérité. Il pense que personne n'est assez insensé pour violer son propre intérêt ; que si quelqu'un ne pratique pas la tempérance, le courage, la justice, la piété, c'est qu'il n'a pas assez recherché la vérité ; qu'avec plus d'étude, il aurait découvert que ces vertus sont les seules voies du bonheur ; que si chacun en était convaincu, chacun serait décidé à les suivre ; qu'il ne peut y avoir de séparation entre connaître la félicité de la vertu et pratiquer la vertu, et qu'en conséquence, la vertu est un savoir. La première partie de cette thèse a été reprise et développée par Cicéron dans le *Traité des Devoirs*. Malgré notre respect pour Socrate, nous ne pouvons adopter l'identité qu'il veut établir entre la vertu et le bonheur d'une part, et de l'autre, entre la vertu et le savoir. L'idée du bonheur comprend une joie sans mélange de peine; or la vertu est un effort, et par conséquent une peine. La tempérance, le courage, sont des combats contre les passions ; la justice, un combat contre l'intérêt. Socrate répondra qu'il

ne regarde qu'au résultat dernier ; il montrera le plaisir de la conscience satisfaite de l'estime et de l'affection des hommes que nous aurons gagnées. Mais l'honneur, l'estime et l'affection peuvent nous manquer, soit par la légèreté, l'oubli ou l'ingratitude de nos semblables, soit lorsque la bonne action a été accomplie en secret. Le plaisir de la conscience est exquis, sans doute, mais il a été acheté par le sacrifice ; il doit sa grandeur à celle de la privation : il contient donc une souffrance. Socrate pourra dire que, tout compensé, le plaisir de la conscience est encore la meilleure condition que l'homme puisse se faire sur la terre. Nous l'accordons ; mais il ne faut le montrer alors que comme le moins imparfait des plaisirs, et non comme le bonheur complet.

De plus, recommander la vertu à titre de plaisir, c'est la dépouiller de sa véritable nature, c'est l'enlever de la sphère de l'intelligence où elle existe comme une conception pure, et la transporter dans l'ordre des inclinations ; c'est lui donner un côté intéressé : c'est donc faire déchoir la vertu. Enfin, présenter la vertu comme un intérêt, c'est lui enlever son caractère obligatoire. Personne n'est obligé par sa conscience de rechercher son intérêt ; l'inclination nous y porte, mais la conscience ne le commande pas. En dépouillant la vertu de son caractère obligatoire, on la prive aussi du mérite qui lui appartient. Il n'y a pas de mérite à chercher le bonheur : si la vertu n'a plus de mérite, elle ne doit plus produire la satisfaction de conscience, elle n'a plus le droit à l'estime, à l'honneur, à l'affection des hommes, et tous ces heureux effets de la vertu que nous promettait Socrate sont anéantis. Il nous encourageait à la vertu par les biens qu'elle produit, ces biens lui manquent, et ils lui manquent parce qu'ils ont été cherchés. En

effet, la vertu ne peut obtenir de récompense, que si elle est désintéressée, et elle ne l'est plus lorsqu'on l'accomplit en vue des récompenses.

Pour que la vertu produise tous les bons effets dont parle Socrate, il faut qu'elle soit pratiquée pour elle-même et sans qu'on pense à ses heureux résultats. C'est ce qui arrive sans contredit la plupart du temps. L'honnête homme voit un devoir à remplir, il le remplit parce que sa raison le lui demande, et sans penser aux suites. Plus tard, goûtant la joie de la conscience, l'estime et l'affection de ses semblables qu'il n'avait point cherchées, il s'applaudit de sa conduite et s'aperçoit que la vertu est, à tout prendre, la moins mauvaise des situations que nous pouvons nous faire ici-bas. Avec cette restriction, la théorie de Socrate est très-vraie; elle nous donne un encouragement et une prédisposition à la vertu; seulement, il faut oublier cette théorie dans la pratique.

Si la vertu, au moment où on l'accomplit ne doit pas être envisagée comme un moyen de bonheur, ou, en d'autres termes, s'il faut en oublier les suites, toutes les vertus ne peuvent être ramenées à la science du bonheur, ou au savoir, ou à la recherche de la vérité.

Sous cette réserve, on ne peut qu'admirer la justesse, l'abondance, l'élévation, la grâce, la charité des préceptes particuliers que nous donne Socrate. Il exhorte sans cesse les Athéniens à la tempérance, au courage, à la justice, à la piété. Il fait remarquer, le premier, que les lois écrites s'appuient sur les lois naturelles ou divines; il donne sur les devoirs de la famille les exhortations les plus touchantes et les plus persuasives; il met l'épouse au même rang que l'époux. Il engage le maître à gagner l'affection de ses esclaves, à les traiter en hommes libres et à les honorer comme d'honnêtes gens. En politique,

il défend l'accès des emplois à ceux qui ne les ont pas mérités par les études les plus approfondies de tous les intérêts de l'État. Il joint partout l'exemple au précepte : il est tempérant, courageux, juste, charitable; il pardonne à ses ennemis, peu s'en faut qu'il ne les aime, enfin il enseigne la providence de Dieu et l'immortalité de l'âme.

Comment comprendre après tout cela qu'Aristophane l'ait traduit sur la scène et que les Athéniens l'aient condamné à mourir? D'abord, on a démontré qu'il n'y a aucune liaison entre les *Nuées* d'Aristophane et la condamnation de Socrate, qui n'a eu lieu que vingt-quatre ans après la représentation de la pièce. Il serait aussi injuste d'imputer au poëte la mort du philosophe que d'attribuer à Molière, qui riait sur la scène de la philosophie cartésienne, la défense que fit la cour de prononcer dans l'église de Sainte-Geneviève l'oraison funèbre de Descartes. Ce qui doit nous étonner, c'est qu'Aristophane ait confondu Socrate avec les sophistes, que le premier prenait à tâche de combattre. Il n'y a, dans toute la comédie des *Nuées*, qu'un seul trait qui se rapporte à Socrate; c'est une épigramme contre la méthode de ce philosophe, qui s'efforçait de disposer ses disciples à trouver la vérité d'eux-mêmes, et qui, pour cette raison était appelé, comme on l'a vu, l'accoucheur des esprits. Le poëte fait dire à Strépsiade par Socrate : Médite et réfléchis; recueille ton esprit, tourne-le en tous sens, etc. Tout le reste s'applique à d'autres philosophes que Socrate. L'explication du tonnerre et de la pluie, les démonstrations géométriques, les spéculations d'astronomie, enfin l'art de plaider le pour et le contre et de rendre juste une cause injuste, tout cela était l'objet de l'enseignement des sophistes. Platon nous apprend, comme nous l'avons vu, que Socrate, qui avait assisté dans sa

jeunesse aux leçons des philosophes sur l'histoire de la nature, s'en était promptement dégoûté, et Xénophon ajoute que son maître regardait même comme une impiété de chercher à savoir quel moyen Dieu emploie pour accomplir chacun des phénomènes de l'univers. La pièce d'Aristophane était dirigée contre la philosophie en général et il avait choisi Socrate comme le plus illustre des philosophes de son temps, sans prendre le soin de distinguer les doctrines. Le poëte comique est naturellement le défenseur du passé; toute innovation est d'abord ridicule et tombe en conséquence sous le coup de la comédie. Les philosophes physiciens changeaient les idées reçues; ils enseignaient que l'eau des nuées venaient de l'évaporation des fleuves et des mers et que le tonnerre naissait de la rencontre des nuages poussés par un tourbillon; ces idées étaient nouvelles et par cela seul prêtaient à rire; elles étaient de plus impies, car avec cette explication, que devenait Jupiter *Assemble-nuages* et la foudre dont il était armé? Aristophane prenait donc ses avantages de poëte comique et faisait rire les Athéniens d'une théorie qui nous paraît aujourd'hui très-raisonnable. Les sophistes enseignaient l'art de la parole et les jeunes gens commençaient à préférer les exercices de la rhétorique à ceux du gymnase. Aristophane défendait l'ancienne éducation comme Chrysale dans les *Femmes savantes*. Mais toutes ces satires tombaient à côté de Socrate, qui enseignait la tempérance, le courage, la justice, la piété, et qui combattait les sophistes. Qu'importait à Aristophane? Il voulait faire rire de la philosophie, et Socrate était le plus renommé des philosophes: il payait pour les autres dont il ne partageait pas les doctrines. Il innovait d'ailleurs aussi de son côté: il mettait la science et la vertu au-dessus de la naissance, de

la fortune et des suffrages populaires. Les riches, les nobles et les démocrates devaient le regarder comme un personnage ridicule et être disposés à s'en amuser, bien qu'on ne le présentât pas sur la scène avec sa véritable figure.

Vingt-quatre ans après la représentation des *Nuées*, lorsque la pièce devait être tout à fait oubliée, Socrate est mis en accusation par-devant le peuple. On l'accuse d'introduire de nouveaux dieux et de corrompre la jeunesse en l'excitant à violer les lois. Nous avons vu en quoi consistait l'impiété de Socrate. Il observait le culte extérieur de sa patrie, mais ce Dieu providentiel qu'il annonçait, ce Dieu qui avait formé le monde et l'homme, qui voyait tout et sondait jusqu'aux plus secrètes pensées, menaçait l'existence de Jupiter, de Junon, de Minerve, que Socrate ne nommait jamais, se contentant comme nous l'avons dit, d'invoquer les dieux en général, ou le Dieu et le plus souvent la divinité (τὸ Δαιμόνιον). Les Athéniens laissaient en repos les poëtes qui dans leurs ouvrages s'emportaient souvent en injures contre les dieux et leur faisaient tenir un langage ou jouer un rôle indigne de la divinité. Ils pensaient qu'injurier quelqu'un c'est en reconnaître l'existence, et ils aimaient mieux qu'on insultât Jupiter que de le nier. Cependant comme Socrate n'avait pas directement détruit l'existence des dieux de la patrie, il est probable que si les Athéniens l'ont condamné sur ce sujet, c'est qu'ils l'ont confondu comme Aristophane avec les philosophes physiciens, ou plutôt que cette accusation ne venait que pour accompagner et fortifier la véritable, qui portait sur les doctrines politiques de Socrate.

Ce second chef d'accusation était réellement particulier à Socrate, et il était bien plus périlleux que le pre-

mier. La corruption dont on l'accusait envers la jeunesse était définie par l'accusation même. Il ne s'agissait point d'intempérance ni de débauche. Il ne fut question qu'en passant, d'une prétendue irrévérence que Socrate aurait inspirée aux jeunes gens à l'égard de leurs parents, en préconisant la science et en mettant le mérite des bienfaits et des bons offices au-dessus de la parenté. L'explication était facile sur ce point, et nous l'avons déjà présentée. La corruption dont on voulait parler, c'était l'excitation à violer les lois, dont Socrate se rendait coupable, disait-on, en poursuivant de ses sarcasmes les élus de la fève, c'est-à-dire les élus de la multitude, et en disant sans cesse, que le gouvernement n'appartenait qu'à la science. Telle était la véritable accusation capitale contre Socrate. C'est pour cela qu'il a été jugé. Nous sommes sur ce point de l'avis de Fréret. Mais comment concilier les discours de Socrate sur la constitution politique de son temps, avec le respect des lois dont il s'est montré jaloux jusqu'au point de mourir pour ne pas les violer ? Xénophon nous l'a dit : Socrate ne voulait pas pousser la jeunesse à la violation de la loi, mais préparer les esprits à la changer. La loi devait être exécutée tant qu'elle n'était pas modifiée par les voies légales, mais il ne croyait pas cependant devoir s'interdire la critique de la loi. C'en était assez pour déplaire à la multitude et pour être condamné par elle. On a démontré avec évidence qu'il ne fut pas jugé par l'aréopage, mais par les Héliastes, espèce de tribunal populaire, composé de plus de 500 personnes (1), c'est-à-dire par un tribunal ou une assemblée

(1) Meiners, *Histoire de l'origine, des progrès et de la décadence des sciences dans la Grèce*, traduction de Laveaux. Paris, an VII, t. IV, p. 408.

politique, qui était à la fois juge et partie, et qui pouvait prononcer la peine à son gré.

Nous avons vu, dans l'histoire moderne, les jugements des assemblées ou des tribunaux politiques. Nous avons vu condamner à mort des hommes qui étaient accusés, non pas d'avoir conspiré contre l'état politique du temps, mais d'avoir voté contre cet état, ou de l'avoir seulement blâmé. Nous pouvons donc comprendre comment on a condamné dans Athènes celui que Xénophon et Platon appellent d'un commun accord le plus pieux, le plus juste et le meilleur des hommes.

XÉNOPHON

Lorsqu'on a recueilli dans les *Mémoires sur Socrate* et dans l'*Économique* toutes les théories que Xénophon attribue lui-même à son maître, reste-t-il dans ses autres ouvrages philosophiques de quoi composer une doctrine qui lui soit particulière? Nous pensons qu'on peut trouver dans la *Cyropédie* et le *Hiéron* une application intéressante de la morale de Socrate et un système de politique dont le fond a probablement été fourni par le maître, mais dont les détails appartiennent au disciple.

Nous n'irons pas chercher les éléments de la morale de Xénophon dans la *Vie d'Agésilas* qui lui est attribuée. Les événements de cette vie sont pris des *Helléniques* du même auteur, et les vertus d'Agésilas sont une reproduction de celles que Xénophon prête à son héros dans la *Cyropédie*. Il est donc probable que cette *Vie d'Agésilas* n'est qu'un pastiche composé avec les œuvres de Xénophon, comme l'*Apologie de Socrate* attribuée au même

auteur, n'est qu'un abrégé de ses mémoires sur son illustre maître.

Le dialogue intitulé *Hiéron* est manifestetement une fable dans laquelle Xénophon prenant le nom de Simonide, expose ses propres vues sur les devoirs de la royauté.

La *Cyropédie* est aussi une fiction où le personnage de Cyrus, et Cicéron l'a très-bien vu, est composé à dessein comme un modèle proposé à l'imitation des hommes.

Si l'on conservait quelque doute sur l'artifice de composition auquel on doit le *Cyrus* de Xénophon, nous ferions remarquer des passages qui semblent transportés en entier, des *Mémoires sur Socrate* dans la *Cyropédie*. Il y a une page de cette prétendue histoire où Cambyse, le père de Cyrus, demande à son fils, si le maître de stratégie lui a enseigné l'art de pourvoir aux besoins des soldats, d'entretenir leur vigueur et leur santé, de leur inspirer l'ardeur et l'obéissance, et où Cyrus répond, que le maître lui a seulement appris à ranger les soldats en bataille (1). On reconnaît ici le dialogue dans lequel Socrate adresse à l'élève de Dionysodore à peu près les mêmes questions, qui sont suivies de la même réponse (2).

Xénophon met dans la bouche des personnages de la *Cyropédie* ces exemples pris du médecin et du pilote, qui sont si familiers à Socrate (3). De même que celui-ci disait que le meilleur chemin vers la gloire était d'être ce qu'on veut paraître (4), de même Xénophon fait dire au père de Cyrus que le meilleur moyen de paraître

(1) *Cyropédie*, I, 6.
(2) *Mémoires*, III, 1.
(3) *Cyropédie*, I, 6.
(4) *Mém.*, I, 7.

éclairé, c'est d'avoir des lumières (1). Nous verrons qu'il suppose que Cyrus était comme Socrate, averti de ce qu'il devait faire ou éviter, par des voix mystérieuses, et qu'il prête à son héros sur l'amitié fraternelle des discours tout semblables à ceux de Socrate. Le père de Cyrus dit, suivant Xénophon, que dans les choses qui surpassent la connaissance humaine, il faut s'en rapporter aux dieux, qu'ils savent mieux que nous ce qui nous convient, et que souvent nous formons des vœux dont l'accomplissement tourne à notre perte (2). C'est ainsi que Socrate renvoyait aux dieux et à l'art de la divination ceux de ses disciples qui ne se contentaient pas des lumières naturelles (3), et ajoutait que dans nos prières, il ne faut pas désigner l'objet précis à nos désirs, mais se contenter de demander les biens en général (τὰ ἀγαθά), laissant à la divinité le soin de les choisir (4). Nous avons vu que Socrate se plaisait à proclamer qu'il avait été heureux, et que malgré la condamnation injuste dont il mourait victime, il n'accordait pas que personne eût goûté plus de bonheur que lui (5) ; Xénophon met à peu près les mêmes paroles sur les lèvres de Cyrus mourant.

Pour se convaincre de plus en plus que la *Cyropédie* est un roman philosophique, il faut la comparer aux récits d'Hérodote et de Ctésias qui sont les seuls documents originaux, car Diodore de Sicile et Trogue-Pompée n'ont fait que reproduire Hérodote. Ces récits sont mêlés de fables grossières, qui dénotent chez les écrivains la plus facile crédulité; mais comme ils montrent

(1) *Cyrop.*, I, 6.
(2) Idem, *ibid.*
(3) *Mém.*, IV, 7.
(4) *Ibid.*, I, 3.
(5) *Ibid.*, IV, 8.

dans Cyrus, à côté de quelques vertus guerrières, un grand nombre de vices et de passions, telles que l'ambition, la cupidité, la violence, l'injustice, la colère et qu'au contraire Xénophon fait de son héros un modèle de désintéressement, de justice, de douceur et d'humanité, il est évident que les portraits du Cyrus, tracés par Hérodote et Ctésias, ressemblent à un roi conquérant des temps barbares, et que Xénophon a voulu profiter des nuages qui couvraient la véritable histoire de Cyrus, pour composer à sa fantaisie un héros dans lequel il pût réaliser l'idéal de la vertu, tel qu'il le concevait d'après son maître Socrate.

Contraste singulier! les événements imaginés par Xénophon pour développer le caractère de son héros, sont naturels et vraisemblables, tandis que les détails de la vie de Cyrus, rapportés par les deux historiens Hérodote et Ctésias, sont merveilleux et mensongers. C'est ce qui avait fait croire à Clavier qu'il y avait trois traditions sur la vie de Cyrus, que Xénophon avait suivi la meilleure, et qu'en conséquence le Cyrus de Xénophon était plus conforme à l'histoire que celui des deux autres historiens. Clavier prétendait même qu'Hérodote avait parlé de ces trois traditions. C'est une erreur; Hérodote mentionne la diversité des traditions en ce qui touche seulement la mort de Cyrus et non pas sa vie tout entière. De la différence des récits d'Hérodote, de Ctésias et de Xénophon, nous tirerons une conclusion opposée à celle de Clavier. Le merveilleux et l'invraisemblance des événements rapportés par Hérodote et Ctésias, prouvent qu'ils n'inventent pas et qu'ils prennent les récits comme ils les ont entendus; ce merveilleux est d'ailleurs la couleur de toutes les histoires primitives. Au contraire, le cours naturel des événements imaginés par Xénophon,

dénote un philosophe qui construit une histoire d'après les règles de la raison.

Examinons un instant la vie de Cyrus dans Hérodote et dans Ctésias, non pour traiter une question d'érudition qui nous paraît décidée depuis longtemps, mais pour montrer comment à un Cyrus barbare entrevu par l'histoire, Xénophon substitue un Cyrus policé par la philosophie.

Hérodote raconte qu'Astyage, roi des Mèdes, eut deux songes qui l'inquiétèrent sur l'avenir de sa puissance. Dans l'un de ses rêves, il aperçut une vigne qui sortait du sein de sa fille Mandane et couvrait toute l'Asie de son feuillage. Les interprètes des songes ayant été interrogés, annoncèrent que le fils qui naîtrait de Mandane, régnerait sur l'Asie après avoir détrôné Astyage. Le roi pour déjouer la prédiction, maria sa fille à un étranger, à Cambyse qui, selon Hérodote, était un simple particulier de la Perse, ce qui devait empêcher Mandane de transmettre à son fils aucun droit à la royauté. Non content de cette précaution, le roi, à la naissance de son petit-fils, le remit à son parent Arpage, avec l'ordre de le faire mourir. Celui-ci se déchargea de cette cruelle commission sur un berger qui, à la prière de sa femme, substitua au jeune prince qui devait périr un enfant mort dont elle venait d'accoucher (1). Ce récit est, comme on le voit, imité de la fable d'Œdipe. La femme du berger s'appelait *Spaco*, terme qui, dans la langue du pays, signifie chienne (2), et de là se forma la fable d'après laquelle Cyrus avait été allaité par une chienne (3),

(1) Hérodote, I, 108 et suiv.
(2) Idem I, 110.
(3) Idem I, 122.

comme une équivoque à peu près semblable fit croire que Romulus avait été nourri par une louve. Rapprochement remarquable, qui montre que toutes les histoires ont une origine commune dans l'imagination des poëtes et la crédulité de la multitude.

Le Cyrus d'Hérodote fut élevé parmi des bergers, auxquels se mêlaient quelques enfants des nobles dont les terres étaient dans le voisinage. Il manifesta sa naissance royale par son caractère impérieux. Dans les jeux, il aimait à faire le prince, à tenir ses camarades sous sa domination, et un jour il s'emporta jusqu'à frapper quelque jeune noble qui s'en plaignit à Astyage. Celui-ci fit venir le coupable. On trouvera peu vraisemblable cette simplicité dans l'administration de la justice; on s'étonnera de ce roi qui fait tout par lui-même et s'emploie à juger des querelles de village et d'enfants. Astyage reconnaît Cyrus à sa ressemblance avec Mandane, il envoie chercher Arpage auquel il feint de pardonner et qu'il invite à sa table; mais il y fait servir la chair même du fils d'Arpage (1), retombant ici dans la fable d'Atrée comme d'abord dans celle d'Œdipe, et montrant peu d'originalité et probablement peu de vérité historique dans le choix de ses vengeances. Cela fait, il envoie le jeune Cyrus auprès de ses parents en Perse, parce que les Mages lui ont assuré que le fils de Mandane ayant régné sur les enfants du village, la prédiction de sa royauté est accomplie et le péril dissipé (2).

Mais lorsque Cyrus est parvenu à la jeunesse, Arpage, animé de l'esprit de vengeance, excite le petit-fils à faire révolter les Perses contre son aïeul. Cyrus, qui, d'ailleurs,

(1) Hérodote, I, 114-119.
(2) Idem, I. 120 et suiv.

peut se regarder comme libre de tout lien de reconnaissance envers Astyage, forme aussitôt le dessein de le détrôner. Comme il n'est qu'un simple particulier, il suppose une lettre du roi qui le déclare gouverneur de la Perse, et il commande aux habitants des tribus les plus voisines de la sienne, de se rendre auprès de lui armés de faux. Lorsqu'ils sont arrivés, il leur ordonne de faucher un champ de vingt stades tout couvert de ronces et d'épines. Ils emploient la journée entière à ce rude labeur. Le lendemain il leur donne un festin où il fait servir tout le bétail de son père et verser les vins les plus exquis, puis il leur dit : « La journée d'hier était l'image de la servitude, celle d'aujourd'hui est le tableau de la liberté, choisissez (1). » Bientôt il les mène contre Astyage. Celui-ci condamne au supplice de la croix les Mages dont les conseils lui ont fait épargner la vie de Cyrus. Il est vaincu par son petit-fils qui le détrône, mais cependant le garde près de lui jusqu'à sa mort sans lui faire d'autre mal (2). Au travers des fables et des apologues qui surchargent cette histoire, on aperçoit un jeune homme hautain, colère et ambitieux qui n'est pas entièrement formé des mains de la philosophie.

Jetons maintenant un rapide coup d'œil sur la version de Ctésias. Cet historien ne fait pas de Cyrus un petit-fils révolté contre son grand-père. Il n'établit aucun lien de parenté entre Astyage et Cyrus. Celui-ci est un chef de tribu ambitieux et sanguinaire qui entreprend contre Astyage une guerre de pillage et de conquête. Il s'empare d'Ecbatane, la capitale des rois de Médie. Astyage se cache au fond du palais, et Cyrus, pour le découvrir,

(1) Hérod., I, 123 et suiv.
(2) Idem, I, 127 et suiv.

fait infliger la question à la fille et au gendre du roi. Astyage, voulant mettre fin à leur torture, sort de sa retraite et se livre. Cyrus donne la mort au gendre, épouse la fille et traite alors Astyage comme un père (1). Le Cyrus de Ctésias est, comme on le voit, encore moins que celui d'Hérodote, conforme à l'idéal d'un sage sur le trône.

Chez le philosophe Xénophon, le théâtre et les personnages sont tout à fait différents. Xénophon n'est pas gêné par une trop grande vraisemblance des détails rapportés par Hérodote ou par Ctésias. Ce dernier, d'ailleurs, contemporain de Xénophon, à ce qu'on suppose, n'avait peut-être pas encore publié son histoire de Perse. Xénophon peut donc dessiner son héros à sa fantaisie. Il le suppose le fils non d'un particulier obscur, mais du roi même de la Perse (2). Cette contrée est un royaume indépendant de la Médie, et Cyrus n'aura pas à soulever ses concitoyens contre son aïeul. Xénophon le fait élever, non parmi les grossiers enfants d'un village, mais à la cour du roi son père, et selon les règles de l'éducation que Xénophon et Platon se plaisent à supposer chez les Perses (3). Cette éducation n'existe que dans l'imagination des deux disciples de Socrate : ils en empruntent l'idée à leur maître. Socrate a passé sa vie à répéter qu'il fallait enseigner la justice et les autres vertus comme on enseigne l'agriculture, l'art de la guerre et les moindres métiers, et le plan d'éducation que ses deux disciples prêtent à la Perse, comprend précisément l'enseignement des quatre vertus. Il n'est

(1) Ctésias, extraits donnés par Photius, § 2.
(2) *Cyropédie*, I, 2.
(3) *Cyrop.*, I, 2 ; Platon, *premier Alcibiade*.

pas permis de douter que ce plan ne soit imaginaire, quand on le compare aux mœurs et à l'éducation que l'historien Hérodote attribue aux Perses contemporains de Cyrus (1), et que le philosophe Xénophon lui-même reconnaît chez les Perses de son temps (2).

Il est remarquable que les deux disciples de Socrate s'accordent à glorifier la Perse, l'ancienne antagoniste de la Grèce, et à lui prêter comme un mérite, des mœurs qui se rapprochent des coutumes de Sparte, cette autre ennemie d'Athènes. C'est sans doute un héritage de la profonde antipathie de Socrate pour la démocratie anarchique de son pays, et une preuve de l'estime que les deux disciples professaient comme leur maître pour le gouvernement aristocratique ou monarchique, auquel l'éloignement leur permettait, d'ailleurs, de prêter une sorte de perfection idéale.

Xénophon suppose que Cyrus, à l'âge de douze ans, rend une visite au roi son grand-père en compagnie de Mandane sa mère (3). Au lieu de cet enfant impérieux et brutal dont l'historien Hérodote nous avait tracé le portrait, le philosophe nous présente un fils dont la douceur et la grâce séduisent tous les cœurs. Il donne à sa mère et à son grand-père les signes de la plus tendre reconnaissance, il observe les lois de la modération et de la plus aimable modestie, sans être insensible à la pointe d'une émulation salutaire qui lui fait désirer de l'emporter sur ses rivaux. Le calme de son âme n'éteint pas en lui la flamme du courage (4). Le philosophe imagine,

(1) Hérod., I, 133, 136.
(2) *Cyrop.*, VIII, 8.
(3) *Ibid.*, I, 3.
(4) *Ibid.*, I, 3 et 4.

à cette époque de l'histoire de son héros, une incursion des Assyriens sur le territoire des Mèdes, et un combat acharné, où Cyrus, encore enfant, se couvre de gloire sous les yeux de son grand-père et de son oncle Cyaxare (1). Mais le roi Cambyse redemande son fils pour lui faire achever son éducation, selon les coutumes supposées de la Perse; le jour de son départ, Astyage et toute sa cour à cheval, font cortége au jeune Cyrus et ne s'en séparent qu'avec des larmes (2).

On s'attend bien que Cyrus, chez Xénophon, ne va pas détrôner son grand-père. A la mort d'Astyage, son fils Cyaxare lui succède (3). Le roi d'Assyrie ayant fait une nouvelle invasion sur le territoire des Mèdes, Cyaxare demande le secours des Perses, et prie Cyrus de solliciter de son père Cambyse le commandement de l'armée auxiliaire. Cyrus arrive et combat, non pour son propre compte comme dans Hérodote et Ctésias, ni par esprit de conquête et pour soumettre des peuples inoffensifs (4); il combat comme auxiliaire de Cyaxare (5); il fait une guerre défensive contre le roi d'Assyrie et n'attaque le roi d'Arménie que parce que ce prince est tributaire de la Médie et a refusé les secours qu'il lui doit (6). Le roi des Chaldéens n'est aussi attaqué par Cyrus qu'en punition des incursions qu'il a faites en Arménie (7). Ces guerres, où il n'a pris l'offensive que pour mieux assurer la défense, amènent des conquêtes

(1) *Cyrop.*, I, 4.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*, I, 5.
(4) Hérod., I, 152, 201, 205; Ctésias, §§ 2-7.
(5) *Cyrop.*, I, 5.
(6) *Ibid.*, II, 4.
(7) *Ibid.*, III, 2.

qu'il n'avait point cherchées; elles sont confirmées entre ses mains par Cyaxare, qui lui donne sa fille en mariage et pour dot l'héritage de sa propre couronne (1). C'est ainsi que le Cyrus du philosophe devient le maître de toute l'Asie, sans usurpation, sans avoir violé aucun devoir, et n'ayant fait la guerre que pour mieux assurer la paix.

Le Cyrus d'Hérodote, faisait monter Crésus sur le bûcher avec quatorze jeunes Lydiens. Il ne l'en faisait descendre que par curiosité, pour les paroles que prononçait ce roi près de mourir, et il livrait la ville conquise au pillage, selon la coutume des barbares (2). Le Cyrus de Ctésias s'emparait de la ville par une ruse très-peu vraisemblable, en plaçant sur le rempart des figures de bois qui épouvantaient les Lydiens au point de leur faire abandonner la défense de la place; puis, il faisait charger de liens le roi vaincu, qui s'était réfugié dans le temple d'Apollon ; les liens ayant été rompus par une puissance mystérieuse, il les faisait renouveler jusqu'à trois fois, et ne laissait son ennemi en liberté que parce que la foudre était venue, comme de la part des dieux, briser les entraves en vain renouvelées (3). Le Cyrus du philosophe ne conçoit pas, un seul moment, de funestes pensées contre Crésus. Après la prise de Sardes, il le fait venir, et comme Crésus le salue du nom de maître : — « Salut aussi Crésus, reprend le vainqueur, car nous ne sommes tous deux que des hommes. Je veux te demander un conseil. » — Touchante manière de rapprocher de lui le vaincu, que d'avoir recours à ses lumières. Il le prie de lui indiquer un moyen de préserver Sardes du

(1) *Cyrop.*, VIII, 5.
(2) Hérod., I, 86-88.
(3) Ctésias, § 4.

pillage tout en récompensant le zèle et les efforts des soldats. Crésus lui conseille de se contenter d'une contribution volontaire, qui n'épuisera pas la ville et qui pourra même se renouveler tous les ans (1). Après cet entretien, le Cyrus de Xénophon, qui s'est empressé d'adopter la voie de douceur qu'on lui a ouverte, restitue au prince détrôné sa femme, ses filles, ses amis, ses serviteurs, et ordonne que la table du roi soit servie comme s'il était encore sur le trône.

L'historien Hérodote représente le roi de Lydie comme livré à une superstition grossière, et animé d'une colère inepte contre l'oracle d'Apollon, qui lui avait promis la victoire ; il demande à envoyer au dieu de Delphes les fers dont ses mains royales ont été chargées sur le bûcher, pour faire honte à l'oracle de ses prédictions mensongères (2). Le philosophe Xénophon, qui veut donner des leçons de morale, peint les hommes tels qu'ils devraient être et non pas tels qu'ils sont, et il étend jusque sur Crésus cette teinte de raison et d'honnêteté, par laquelle il tâche de séduire les cœurs à la vertu. Il nous représente le roi de Lydie comme touché de repentir de ce qu'il avait montré de la défiance au dieu de Delphes avant de consulter ses oracles, et comme s'accusant de ne pas les avoir compris quand il les avait consultés. « Lorsque, dit-il, je demandai au dieu ce qu'il fallait faire pour jouir du bonheur jusqu'à la fin de ma vie, il me répondit : si tu te connais toi-même, tu vivras heureux, et moi j'ai cru me connaître, je me suis cru puissant et habile, je me suis avancé contre toi, Cyrus. Aujourd'hui je me connais mieux, l'oracle d'Apollon

(1) *Cyrop.*, VII, 2.
(2) Hérod., I, 95.

va s'accomplir, car tu me laisses ma famille et mes amis, et je vais jouir du bonheur sans le souci de la guerre et de l'ambition (1). » Au lieu d'une révolte impie contre la puissance divine qu'Hérodote nous montrait dans Crésus, Xénophon n'y fait voir qu'une douce résignation à la volonté du ciel. Hérodote rapportait une réponse ambiguë de l'oracle sur la destruction d'un grand empire qui poussait Crésus à sa perte (2). Xénophon y substitue un précepte moral dont il ne peut résulter que du bien, et que la légèreté et l'orgueil peuvent seuls empêcher de bien comprendre : « Si tu te connais toi-même, tu vivras heureux. » Il prête cette réponse à l'oracle de Delphes, d'abord parce qu'elle avait été inscrite dans le temple par la main des Sages, ainsi que nous l'avons déjà dit ; et ensuite parce qu'elle était la maxime favorite de Socrate, qui la regardait comme le fondement de la morale.

Hérodote racontait qu'après la prise de Sardes, les Ioniens et les Éoliens demandèrent à Cyrus de jouir auprès de lui des mêmes conditions d'alliance qu'auprès de Crésus, et que le roi de Perse, qui les avait engagés auparavant à se ranger de son parti, sans y réussir, leur répondit par cet apologue impitoyable : « Un joueur de flûte avait inutilement essayé de faire danser des poissons qu'il voyait sous les eaux. Il prit un filet et les amena à terre ; ils se mirent alors à sauter; « Il est trop tard, leur dit-il ; il fallait danser au son de la flûte. » Après une inutile résistance, ces peuples, selon Hérodote, furent réduits en esclavage (3). L'historien ajoutait que les Lydiens s'étant révoltés, Cyrus avait pris la

(1) *Cyrop.*, VII, 2.
(2) Hérod., I, 53.
(3) Hérod., I, 141-169-171.

résolution de les réduire aussi en servitude, mais que sur le conseil de Crésus, dont les avis ne sont pas chez Hérodote aussi charitables que chez Xénophon, Cyrus s'était contenté d'amollir les révoltés en les privant de leurs armes; il leur faisait porter de longues tuniques et de riches brodequins, et leur prescrivait d'enseigner à leurs enfants la lyre, le chant et tous les arts propres à les efféminer (1). Enfin Hérodote, en terminant l'histoire de Cyrus, raconte qu'après la conquête de Babylone, il avait cédé à l'ambitieuse fantaisie de soumettre la nation des Massagètes, et qu'il avait essayé de tromper leur reine Thomyris en feignant un projet d'alliance avec elle. La reine, ajoute l'historien, ayant déjoué sa ruse, Cyrus l'avait attaquée et avait fait son fils prisonnier. Thomyris lui dit : Rends-moi mon fils ou je ferai une défense qui assouvira ta soif de sang. Cyrus ne tint compte de la menace, et dans une nouvelle bataille il fut vaincu et tué. La reine fit remplir de sang une outre dans laquelle elle plongea la tête de Cyrus, en disant : Je t'avais promis de t'assouvir de sang (2).

On ne sera pas étonné de ne rien trouver de pareil dans Xénophon : le héros du disciple de Socrate n'exerce pas de vengeance; il ne réduit pas de peuple en esclavage; il ne commet pas le crime plus odieux encore d'énerver et de corrompre une population tout entière; il ne fait pas de guerre par caprice ou même par esprit de conquête; il ne se montre pas altéré de meurtre; il ne s'expose pas à ce qu'une reine barbare l'accuse de barbarie et veuille ensevelir sa tête dans une outre pleine

(1) Hérod., I, 155.
(2) Idem., I, 201 à 214.

de sang. Xénophon nous présente son héros comme animé de générosité pour ses amis et de clémence pour ses ennemis, et termine la vie la plus irréprochable par la mort la plus calme et la plus religieuse.

Ctésias, le second historien de Cyrus, le faisait mourir des suites d'une blessure qu'il avait reçue dans une guerre contre les Derbices, guerre de conquête semblable à celle qu'Hérodote attribuait à Cyrus contre les Massagètes. Mais Ctésias lui donnait déjà une mort pleine de dignité. Cyrus, disait-il, voyant approcher sa dernière heure, désigna son fils Cambyse pour lui succéder et donna au second de ses fils un gouvernement important. Il assigna aussi des provinces au fils du premier lit de sa femme. On se rappelle que selon Ctésias, il avait épousé la fille d'Astyage, avec lequel il n'avait pas de parenté, et qu'il avait fait mettre à mort le premier mari de cette princesse; Ctésias ajoutait que Cyrus mourant voulut que tous ses enfants s'unissent d'une étroite amitié avec le roi Amorgès qui lui avait prêté secours contre les Derbices, et qu'il les obligeât de se donner tous la main en signe de l'alliance qu'il leur demandait. Il appela toutes les prospérités sur la tête de ceux qui garderaient cette amitié et fit des imprécations contre les coupables qui la violeraient par quelque injuste entreprise (1). Cette mort a certainement de la grandeur et elle est digne du fondateur d'un empire. Mais celle que décrit Xénophon, ou, pour mieux dire, qu'il compose, unit à la majesté d'un roi, la tendresse et l'effusion d'un père, et se fait remarquer surtout par un caractère religieux qui manque au récit de Ctésias. « Cyrus devenu vieux, dit Xénophon, se dirige vers la Perse pour la septième fois depuis son élé-

(1) Ctésias, § 8.

vation à l'empire. Son père et sa mère, comme il est naturel, étaient morts depuis longtemps. Cyrus fit les sacrifices ordinaires; il conduisit le chœur de danse en l'honneur des dieux, selon le rite de la patrie et accorda les largesses accoutumées. S'étant livré au sommeil dans le palais, il eut un songe : une figure supérieure à l'humanité parut s'approcher de lui et lui dire : « Prépare-toi Cyrus, tu vas aller chez les dieux. » Il s'éveilla et fut presque certain que sa fin était prochaine. Il choisit sans retard les victimes et les sacrifia au Jupiter de la patrie, au soleil et aux autres dieux, sur le sommet d'une montagne, comme c'est la coutume chez les Perses, et il prononça cette prière : « Jupiter de la patrie, soleil et vous tous dieux, recevez ces sacrifices en remercîment des biens que vous m'avez accordés et des avertissements que vous m'avez donnés par les victimes, par les signes célestes, par les oiseaux et par des voix. » Xénophon, comme nous l'avons fait remarquer, se souvient ici des voix que Socrate croyait entendre, et le disciple, en supposant que Cyrus les entendait, témoigne de sa confiance dans les paroles de son maître. Cyrus continuant sa prière : « Je vous rends grâce, ô dieux, dit-il, de ce que j'ai toujours reconnu votre assistance, et de ce que, dans mes prospérités, je n'ai pas enflé ma pensée au-dessus de ce qui convient à un mortel. » Ce remercîment, adressé aux dieux comme aux inspirateurs des bonnes pensées et des bonnes actions, rappelle la sentence de Bias que nous avons citée : « Si tu fais quelque bonne action, rapportes-en l'honneur non à toi, mais aux dieux. » C'est un signe de l'extrême piété des anciens. « O dieux, poursuit Cyrus, je vous prie maintenant de donner le bonheur à mes enfants, à ma femme, à mes amis, à ma patrie, et de rendre ma fin pareille à la vie que vous

m'avez accordée. » Le troisième jour, il appela ses enfants, ses amis, et les chefs de la province, et il leur tint ce discours : « Mes enfants, et vous tous mes amis, voici le terme de ma vie, je le reconnais à des signes certains. J'ai été heureux : lorsque je ne serai plus, gardez que dans vos paroles et dans vos actions vous ayez l'air de me plaindre. Dans mon enfance, j'ai remporté tous les avantages qui peuvent appartenir aux enfants, et j'ai eu un bonheur semblable dans tous les âges de la vie. Avec les progrès du temps, j'ai vu s'augmenter mon pouvoir, et ma vieillesse ne l'a cédé en rien à ma jeunesse. Je n'ai formé ni une entreprise ni un vœu qui n'ait réussi. J'ai vu tous mes amis devenus heureux par mon entremise et tous mes ennemis vaincus. Ma patrie était peu comptée en Asie; je la laisse aujourd'hui au premier rang. Tout ce que j'ai acquis, je l'ai conservé. Le temps passé a été selon mes souhaits, mais je craignais de voir, d'entendre ou de souffrir quelque chose de fâcheux dans l'avenir, et cette crainte qui m'accompagnait toujours, m'empêchait de concevoir une trop haute pensée de moi-même et de laisser ma joie trop déployer ses ailes. Maintenant que je vais mourir je laisse vivants les enfants que les dieux m'ont donnés; je laisse ma patrie et mes amis dans le bonheur. Comment n'obtiendrais-je pas, dans les siècles à venir, le renom d'homme heureux? » Cette sérénité d'âme, cette résignation à la mort, ce regard de satisfaction jeté sur la vie. cette affirmation du bonheur qu'on a goûté, et ces actions de grâces rendues à la divinité, rappellent les sentiments qui animaient Socrate vers les derniers moments de sa vie, et prouvent que Xénophon s'inspirait de la mort de son maître pour peindre celle de son héros.

Le Cyrus de Xénophon n'a pas épousé la fille d'Astyage, comme celui de Ctésias, mais la fille de son oncle Cyaxare. Il n'y a point à sa mort d'enfants d'un premier lit, il ne laisse que deux fils, et il leur adresse une exhortation sur la concorde fraternelle qui est imitée de Socrate : « Tu sais, Cambyse, que ce n'est pas ce sceptre d'or qui assure la royauté, mais que les amis fidèles sont pour les rois le sceptre le plus réel et le plus solide. Or, ce n'est pas la nature qui nous donne les amis, il faut les acquérir, et l'on n'y parvient pas par la force, mais par les bienfaits. Si tu cherches des gardiens pour la royauté, commence par choisir celui qui a de commun avec toi la naissance. Nos concitoyens nous sont plus attachés que les étrangers, et nos commensaux plus que nos concitoyens : mais ceux qui sont nés du même sang, qui ont été nourris par la même mère, qui ont grandi dans la même maison, qui ont reçu l'amour des mêmes parents, comment ne seraient-ils pas encore plus étroitement unis entre eux? Ces biens que les dieux ont rassemblés pour l'union des frères, ne les rendez pas inutiles, mais ajoutez-y de vous-mêmes des œuvres d'amitié, et votre alliance sera inébranlable. Celui qui prend soin de son frère prend soin de lui-même, car la grandeur de votre frère, pour qui sera-t-elle un ornement, une cause d'honneur et de sûreté, si ce n'est pour vous-même? Que personne ne vous devance dans les secours qu'il faudra porter à votre frère, car c'est vous que ses biens et ses maux touchent de plus près...... Il n'y a rien de plus honteux que de ne pas aimer un frère, ni de plus louable que de l'honorer par-dessus tous les autres. » Cyrus, pour les affermir de plus en plus dans leur amitié, leur dit qu'il continuera d'en être le témoin du haut des cieux, et leur tient sur l'immortalité de l'âme un discours tout

à fait semblable à celui que Platon attribue de son côté à Socrate. Aussi avons-nous cité ce discours comme s'il était de Socrate lui-même.

« Quant à mon corps, dit Cyrus en terminant, ne l'ensevelissez ni dans l'or ni dans l'argent, mais rendez-le au plus vite à la terre ; car que peut-il y avoir pour lui de plus heureux que d'être mêlé à cet élément qui produit et nourrit tout ce qu'il y a de bon et de beau. J'ai toujours aimé les hommes, et je verrai avec plaisir mon corps confondu avec la terre qui leur est si propice. Mais mon âme va partir, je le sens aux signes avant-coureurs de son départ. Si quelqu'un de vous veut encore me toucher la main, ou voir pour la dernière fois la vie dans mes yeux, qu'il approche. » Et il ajoute, en témoignage de ce respect, que les Sages cherchaient à inspirer pour la dépouille mortelle de l'homme : « Lorsque je me serai couvert la tête, je prie qu'aucun humain ne voie mon corps, pas même vous, mes enfants. Recevez mes adieux, envoyez-les à votre mère, et vous tous mes amis présents ou absents, adieu. » Il donna la main à tous les assistants, se couvrit la tête et mourut.

Cette mort est, comme on le voit, bien supérieure à celle que raconte Ctésias ; dans Ctésias, Cyrus ne commandait l'union à ses enfants que pour les intérêts polititiques ; dans Xénophon, il la sollicite au nom du devoir et des affections du cœur ; dans Ctésias, il croyait mourir tout entier, et ne pouvait retenir ses fils dans l'obéissance que par un appel à la colère des dieux ; dans Xenophon éclairé par Socrate, Cyrus sait qu'il ne mourra pas tout entier, et tandis qu'il se réjouit de rendre son corps à la terre pour nourrir les plantes et les animaux qu nourrissent l'homme, il s'assure que son âme, reçue dans le ciel, sera l'heureux témoin de la concorde de ses

enfants. On sent ici la main du philosophe religieux, qui se plaît à réaliser l'idéal d'une belle mort.

En comparant ensemble les trois vies de Cyrus que nous a laissées l'antiquité, nous avons vu que Xénophon efface tous les traits qui pourraient défigurer la beauté du modèle qu'il veut nous offrir, et qu'il faut faire honneur de son héros, non à l'histoire, mais à la philosophie socratique.

Cette vérité deviendra pour nous de plus en plus évidente, si nous sortons du parallèle entre les trois manières dont on a présenté les mêmes parties de la vie de Cyrus, et que nous considérions les sentiments et les actes que Xénophon prête à son héros, et dont il n'y a pas la moindre trace dans les deux autres écrivains. C'est surtout ici que nous allons voir le disciple de Socrate se donner librement carrière, développer à son aise la doctrine de son maître et y ajouter des traits que l'histoire de la morale ne doit pas dédaigner.

Xénophon, pour recommander l'empire de soi et la continence, suppose que lorsqu'on s'empara du camp des Assyriens, on y trouva la femme d'un chef qui avait été envoyé en Bactriane par le roi d'Assyrie; que Cyrus ne voulut pas la voir pour ne pas succomber à l'attrait de sa beauté et la confia à la garde d'Araspe, un de ses amis d'enfance. L'entretien que l'auteur établit entre eux sur le pouvoir de l'amour, est une peinture délicate de cette passion et de ses dangers, et vaut la peine d'être cité en partie : « As-tu aperçu, Cyrus, dit Araspe, la femme que tu m'as chargé de garder? — Non, par Jupiter ! dit Cyrus. — Moi je l'ai vue, reprit Araspe, lorsque nous l'avons choisie pour toi. En entrant dans sa tente, nous ne l'avons pas d'abord distinguée de ses femmes : elle était assise à terre, et toutes ses esclaves

autour d'elle, et elle n'en différait pas par les vêtements. Mais lorsque, voulant savoir quelle était la maîtresse, nous les eûmes regardées avec attention, elle nous apparut tout à fait différente des autres, quoiqu'elle fût voilée et qu'elle eût la tête penchée vers la terre. Nous la priâmes de se lever; toutes ses esclaves se levèrent en même temps, mais elle les surpassa par sa taille et par sa contenance et sa grâce. On voyait qu'elle versait des larmes par celles qui coulaient le long de ses voiles jusqu'à ses pieds. Le plus âgé d'entre nous lui dit : Rassure-toi, ô femme, nous savons que ton époux était brave et beau, mais nous te choisissons pour un héros qui ne lui cède ni en beauté, ni en esprit ni en pouvoir ; car si quelqu'un est digne d'admiration, c'est Cyrus à qui tu appartiendras désormais. A ces mots elle déchira le voile qui lui couvrait la tête, en poussant des cris lamentables, auxquels répondirent ses esclaves. Elle découvrit ainsi la plus grande partie de son visage, nous aperçûmes son cou et ses mains, et sache-le bien, Cyrus, il nous paraît, à moi et à toûs les autres, qu'il n'a jamais existé une telle femme parmi les mortels. Il faut absolument que tu la voies. — Si elle est telle que tu le dis, répond Cyrus, j'ai encore moins envie de la voir. — Eh pourquoi? dit le jeune homme. — Parce que si le seul bruit de sa beauté me persuade de la voir, je crains que sa vue ne me le persuade mieux encore et que je ne perde à la contempler le temps qu'il me faut employer d'une manière plus sérieuse. Le jeune Araspe se met à rire; — tu crois donc, Cyrus, dit-il, que la beauté est capable de forcer à mal faire celui qui ne le veut pas. Si elle avait ce pouvoir, elle l'exercerait sur tout le monde. Le feu brûle tout ce qui l'approche, parce que telle est sa nature; mais une beauté est aimée de l'un et point de

l'autre; l'amour est volontaire et chacun aime ce qu'il veut. Ainsi, un frère n'est pas amoureux de sa sœur, ni un père de sa fille, et elles sont aimées par d'autres personnes. La retenue et la loi suffisent pour empêcher l'amour. Si une loi défendait d'avoir faim quand on n'a pas mangé, ou soif quand on n'a pas bu, d'avoir froid l'hiver ou chaud l'été, elle ne pourrait contraindre les hommes à lui obéir, car leur nature est de ne pouvoir, dans tous ces cas, opposer de résistance; mais l'amour est volontaire, et parmi les objets qui nous appartiennent, nous sommes libres de préférer tel ou tel à notre gré, comme tel manteau ou telle sandale. — Si l'amour est libre, reprend Cyrus, comment ne cesse-t-il pas quand on le veut? J'ai vu des hommes amoureux pleurer de douleur et se rendre esclaves de l'objet aimé, eux qui auparavant regardaient la servitude comme un malheur; je les ai vus se dépouiller de biens qu'il leur aurait été plus avantageux de garder et demandant à être guéris de leur amour comme d'une maladie, mais ne pouvant réussir, retenus par une nécessité plus forte que leur, livrés à la merci de la personne aimée, et loin de s'y soustraire par la fuite, n'ayant d'autre souci que d'empêcher de fuir l'auteur de tant de maux. — Oui, répond Araspe, ils agissent ainsi, mais par lâcheté. Dans leur malheur ils souhaitent de mourir et quoiqu'il y ait mille moyens de sortir de la vie, ils n'en sortent pas. Ce sont des lâches aussi, ceux qui se laissent aller à s'emparer du bien d'autrui, et quand ils l'ont fait, tu ne considères pas le vol comme une nécessité, et tu es le premier à les accuser et à les punir, loin de leur pardonner. C'est ainsi que la beauté ne contraint pas les hommes à l'aimer et à la désirer contre leur devoir. C'est la lâcheté qui succombe sous la passion et qui ensuite accuse l'amour, mais les

hommes, droits et braves, peuvent désirer de l'or, de bons chevaux, de belles femmes, et conserver la force de s'en abstenir et de n'y point porter une main injuste. Ainsi moi j'ai vu cette captive : elle m'a paru complétement belle, et pourtant me voilà près de toi, à cheval et remplissant tous les devoirs qui me sont imposés. — Très-bien, répond Cyrus, mais peut-être n'es-tu pas resté auprès d'elle le temps qu'il faut à l'amour pour nous brûler. Le feu ne brûle pas tout de suite celui qui le touche et le bois ne s'enflamme pas sur-le-champ. Quant à moi, je ne m'expose pas à toucher le feu et à regarder les belles personnes. Je ne te conseille pas, Araspe, de laisser tes yeux se fixer longtemps sur la beauté. Le feu ne brûle que de près ; mais la beauté enflamme et consume ceux mêmes qui la contemplent de loin (1). »

Telle est la sage réserve que Xénophon donne à Cyrus. Araspe n'a pas la même prudence et il est bientôt puni de sa témérité ; son cœur s'embrase d'une telle passion qu'il veut ravir par la violence ce qu'il n'a pu obtenir par la séduction.

Xénophon attachait tant d'importance à cette retenue, surtout dans un monarque, qu'il fait donner par Cyrus deux autres exemples de la même vertu. Un chef assyrien nommé Gobryas, dont le roi d'Assyrie avait tué le fils, pour une rivalité d'adresse à la chasse, vient demander vengeance à Cyrus et lui livrer ses terres et son château. Il amène avec lui sa fille qui porte encore le deuil de son frère. Lorsque Cyrus fut entré dans le château de Gobryas : « Je te donne tous mes biens, lui dit ce dernier, et j'y ajoute ma fille pour que tu en disposes à ton gré, à la seule condition que tu nous venges, moi

(1) *Cyrop.*, v, 1.

de la mort d'un fils, elle de la mort d'un frère. — Je reçois tes biens, répond Cyrus, mais pour les donner à ta fille et à celui qui sera son époux, » et se regardant comme l'hôte de Gobryas, pour être entré un instant dans son château, il ajoute : « Le seul avantage que je veuille emporter, c'est d'avoir montré que ni la beauté ni la richesse ne sont assez fortes pour me faire trahir les devoirs de l'hospitalité (1). »

Le roi d'Arménie avait refusé les secours promis au roi des Mèdes. Cyrus l'attaque, le bat et fait sa famille prisonnière. Au nombre des captifs se trouvait la femme de Tigrane, le fils du roi. Celui-ci était absent et n'avait point trempé dans la trahison de son père. Il revient après la victoire de Cyrus, qui lui dit : « Quelle rançon me donneras-tu pour la liberté de ta femme. — Tigrane répond : Je donnerais ma vie pour la préserver de l'esclavage. — Emmène-la sans rançon, reprend Cyrus, elle n'est pas ma prisonnière, puisque tu n'as jamais abandonné notre parti (2). » Xénophon en faisant tenir à Cyrus une pareille conduite, réforme un des articles les plus appliqués du droit barbare, qui établissait pour toute une famille ou toute une tribu, la solidarité du crime et recherchait la faute du père jusque sur la tête des fils.

Il est curieux de rapprocher la retenue de Cyrus dans Xénophon, de celle du jeune Scipion dans Tite-Live. Les soldats amènent à Scipion une jeune fille d'une beauté si accomplie, que dès qu'elle paraissait, tous les regards se tournaient vers elle. Scipion apprend qu'elle est promise à un jeune chef des Celtibériens, nommé Allucius. Il le fait venir avec les parents de la jeune fille, et comme, dans l'intervalle, il entend dire que le jeune homme est

(1) *Cyrop.*, v, 2.
(2) *Id.*, III, 1.

éperdument épris de sa fiancée, il s'adresse à lui en ces termes : « J'apprends que tu aimes tendrement cette jeune fille, et sa beauté me le persuade facilement. Sentant que si la république ne remplissait pas mon âme tout entière, et qu'il me fût permis de céder au penchant de mon âge, surtout par un juste et légitime amour, je voudrais qu'on respectât mes sentiments, je favorise les tiens, puisque j'en ai le pouvoir. Ta fiancée a été auprès de moi l'objet du même respect que chez son père et sa mère. Je te l'ai gardée inviolable pour qu'elle fût un présent digne de toi et de moi. » Les parents de la jeune fille avaient apporté une grande quantité d'or pour sa rançon. Lorsqu'elle leur est rendue gratuitement, ils supplient Scipion d'accepter cette somme en présent. Scipion, voyant leur vif désir, fait déposer l'or à ses pieds et le donne à Allucius, pour ajouter à la dot de sa fiancée (1). Nous ne prétendons pas que Tite-Livre, dans ce passage, ait simplement copié le héros de la Cyropédie, et que la continence et le désintéressement de Scipion ne soient pas plus historiques que les mêmes vertus dans Cyrus; peut-être Scipion lui-même s'est-il inspiré du livre de Xénophon que son ami le poëte Ennius lui aura fait connaître. Quoi qu'il en soit, ce respect pour la femme d'autrui, cette générosité qui refuse la rançon et en compose la dot de la jeune fille, présentent, dans les deux héros, une ressemblance singulière qui mérite d'être remarquée.

Avec la continence, Xénophon fait pratiquer à Cyrus toutes les autres parties de la tempérance et de la modération. Après avoir refusé les richesses et la fille de Gobryas, Cyrus se lève et emmène toute sa suite. Il veut

(1) Tite-Live, XXVI, 50.

prendre son repas, non au château, mais dans son camp, et il prie l'Assyrien d'être son convive. Arrivé au camp, il se couche sur un lit de feuillage : « Penses-tu, dit-il à Gobryas, que tu aies plus de tapis que nous ? » — « Non, par Jupiter, répond l'Assyrien, votre palais est beaucoup plus vaste que le mien, car vous avez pour maison la terre et le ciel, pour lit toutes les couches que présente le sol, et pour tapis, non les toisons des brebis, mais les gazons des plaines et des montagnes. » Gobryas qui, pour la première fois, assistait à un repas des Perses, et qui voyait la grossièreté des mets servis sur la table, pensait qu'on était traité chez lui plus en homme libre ; mais il changea d'avis quand il eut reconnu la modération des convives. En effet, le Perse de Xénophon ne se jette point sur les mets et les breuvages, comme s'il en était épris, et, selon l'expression du philosophe, il conserve à table le même sang-froid qu'un bon cavalier sur son cheval (1).

Cyrus, dit ailleurs Xénophon, en montrant lui-même de la tempérance, enseignait aux autres à la pratiquer ; car lorsque les inférieurs voient celui qui pourrait se laisser aller aux excès, se tenir dans la mesure, ils se conforment à sa manière de vivre. Cyrus, ajoute le philosophe, distinguait la honte d'avec la tempérance. Ceux qui ont de la honte évitent de laisser voir leurs vices à découvert ; ceux qui sont tempérants, s'en abstiennent même en secret.

C'est par son exemple qu'il établissait autour de lui une sage discipline, disposant les inférieurs et les supérieurs à montrer, à l'égard les uns des autres, de la réserve et de la convenance. On n'aurait vu personne auprès de

(1) *Cyrop.*, v, 3.

lui, se laisser aller aux cris de la colère, ou aux éclats d'un rire immodéré; et à considérer ceux qui l'entouraient, on aurait pensé, dit Xénophon, qu'ils voulaient régler leur vie sur le modèle de la beauté (1).

Pour inspirer le mépris des richesses, Xénophon suppose l'entretien suivant entre Phéraulas, ami de Cyrus, enrichi par le roi, et un jeune homme obscur et pauvre de la nation des Saces : « Je pense, dit ce jeune barbare à Phéraulas, que la richesse est d'autant plus agréable pour toi, que tu as vécu dans la pauvreté. — Tu crois donc, répond Phéraulas, que mon bonheur s'augmente en proportion de ma fortune. Tu ne supposes pas cependant que j'aie à présent plus de plaisir à manger, à boire et à dormir que dans le temps où j'étais pauvre. Ce que j'ai gagné à mon opulence, c'est d'avoir plus de choses à garder, plus d'objets à distribuer, plus d'affaires à soigner. Une foule de serviteurs me demandent de quoi manger, de quoi boire, de quoi se vêtir. L'un a besoin du médecin; l'autre vient m'annoncer que quelques-unes de mes brebis ont été dévorées par le loup, ou que des bœufs sont tombés dans un précipice, ou qu'une maladie s'est jetée sur mes troupeaux; j'ai beaucoup plus d'afflictions dans mon opulence qu'autrefois dans ma pauvreté. — Mais, dit le Sace, quand tout chez toi est en bon état, tu dois avoir plus de plaisir que moi, qui ne possède rien. — Non pas, réplique Phéraulas; la perte est plus pénible que la possession n'est agréable, et tu vas reconnaître toi-même la vérité de mes paroles. Le plaisir de la possession ne tient personne éveillé, tandis que le chagrin d'une perte nous empêche de dormir. — A la bonne heure, dit l'étranger, mais le plaisir d'acquérir nous

(1) *Cyrop.*, VIII, 1.

éveille aussi. — Sans doute, reprend Phéraulas; et si la possession était aussi douce que l'acquisition, les riches l'emporteraient beaucoup en félicité sur les pauvres. Mais il faut que celui qui possède beaucoup, dépense beaucoup, pour les sacrifices, pour ses amis, pour ses hôtes, et ainsi plus on a le plaisir de posséder, plus on a le chagrin de dépenser. »

Le résultat de cette conversation, c'est que Phéraulas, différent de ces riches qui parlent de la vanité des richesses et qui les gardent, met sa conduite d'accord avec ses paroles, et cède sa fortune au jeune étranger. Il se réserve le droit de prendre ce qui lui sera nécessaire, laissant à son nouvel ami l'administration et la jouissance de tout le reste; s'applaudissant de s'être ainsi créé un intendant par lequel il est déchargé de tous les embarras de la fortune, et qui lui permet de se livrer tout entier aux soins de l'amitié, à la jouissance des plaisirs les plus purs et à l'accomplissement de ses devoirs (1).

Xénophon ne pouvait recommander la modération dans les plaisirs, sans y joindre le courage dans la douleur. Il suppose qu'un officier de Cyrus, courant à cheval pour porter un ordre, est frappé d'une pierre qui lui meurtrit le visage, rougit de sang sa barbe et ses mains, et qu'il poursuit sa route sans se détourner pour découvrir l'auteur de cet outrage (2). Il représente Cyrus comme supportant les injustes reproches de son oncle Cyaxare, et comme pardonnant et même justifiant la colère mal fondée de ce parent jaloux (3).

Mais l'auteur est moins fidèle à la pureté de la morale, lorsqu'il semble permettre le suicide comme un remède

(1) *Cyrop.*, VIII, 3.
(2) *Id.*, VIII, 3.
(3) *Id.*, V, 5.

à l'excès d'une grande douleur. Il feint que cette belle captive, Panthée, qui avait été remis entre les mains d'Araspe, et qui s'était refusée à ses sollicitations, apprend la mort de son époux, se transporte auprès de son cadavre, fait retirer ses esclaves comme pour se livrer plus librement à sa douleur, ne retient que sa nourrice, à qui elle ordonne d'ensevelir son corps dans le même linceul que celui de son mari, et posant sa tête sur le sein de ce mort adoré, tire un poignard caché dans ses vêtements et se frappe du coup mortel. Xénophon ajoute que trois des esclaves de cette malheureuse épouse imitèrent son exemple, et que Cyrus, accouru à ce triste spectacle, fut rempli d'admiration, ordonna de somptueuses funérailles et leur éleva un monument pour conserver leur nom dans la mémoire des hommes (1).

Platon paraît montrer un sens plus droit, quand il ordonne que si quelqu'un, par une faiblesse et une lâcheté extrêmes, se condamne lui-même à la mort, on fasse les expiations réglées par les interprètes divins, et que son corps soit déposé dans un lieu à part, stérile et ignoré, sans honneur, sans colonne et sans inscription. Mais Platon exempte de cette peine ceux qui ont été contraints de se donner la mort par quelque malheur irréparable, ou par un opprobre qu'on ne peut supporter (2). Il aurait donc probablement excusé comme Xénophon la captive d'Araspe, et cette indulgence commune pour le suicide est à remarquer dans les deux disciples de Socrate, qui lui-même a refusé de fuir la mort et a semblé impatient de l'embrasser comme un repos ou comme une délivrance.

Parmi les prescriptions de la justice, Xénophon ensei-

(1) *Cyrop.*, VII, 3.
(2) *Les lois*, traduction de M. Cousin, t. VIII, p. 191.

gne le respect de la propriété. Il suppose qu'un homme de grande taille, ayant une robe trop courte, l'échangea contre celle d'un adolescent qui l'avait trop longue, et que Cyrus, encore dans l'enfance, ayant approuvé ce troc forcé, on lui fit comprendre qu'autre chose est la convenance, autre chose la propriété (1).

Xénophon représente les Perses comme ménageant dans leurs semblables les intérêts les plus délicats, tels que l'estime de soi-même, la propreté, la pudeur, et pratiquant tous les devoirs de la plus irréprochable politesse (2). Il les peint comme s'attaquant quelquefois à table de propos joyeux et même railleurs, mais dont on aimait à être l'objet, parce qu'ils étaient dépourvus de toute offense, de toute marque de mauvaise humeur (3). Le philosophe se trouve ici d'accord avec l'histoire, car Hérodote attribue aux Perses les pratiques de la plus délicate civilité (4): « Cyrus, ajoute Xénophon, pensait qu'il inspirerait aux autres le sentiment de la pudeur, s'il savait lui-même l'observer; que ce n'est pas seulement un chef, mais un égal qu'on respecte lorsqu'il se respecte lui-même, et quant aux femmes, il disait que plus elles sont modestes, plus elles obtiennent de vénération (5).

L'auteur nous offre son héros comme très-fidèle observateur des devoirs de la justice envers ses alliés. Ces derniers s'étant attardés sur le champ de bataille, Cyrus ne veut pas que les siens prennent leur nourriture avant le retour des alliés, et quoique les Perses se soient em-

(1) *Cyrop.*, I, 3.
(2) *Id.*, I, 2.
(3) *Id.*, V, 2.
(4) Hérodote, I, 131-138.
(5) *Cyrop.*, VIII, 1.

parés du camp de l'ennemi en l'absence des Mèdes, Cyrus défend qu'on se partage le butin hors de leur présence. Il veut de plus laisser aux alliés le droit de faire eux-mêmes les parts, afin de se les mieux attacher par cette déférence, et d'ailleurs, ajoute-t-il, s'ils se favorisent dans le partage, ce sera une preuve de leur avidité, et en la satisfaisant, nous les retiendrons par des liens plus solides (1). Xénophon, comme Socrate, n'oublie jamais de placer les raisons de la politique à côté de celles de l'équité.

Quant aux devoirs de la famille, il prête à Cyrus le plus tendre respect et les égards les plus délicats envers ses proches. Cyaxare est jaloux de la prépondérance que son neveu s'est acquise, même sur l'armée des Mèdes, et il l'accuse de lui avoir ravi le cœur de ses sujets. Cyrus excite en secret les Mèdes à rendre les plus grands honneurs à leur prince, et sur son instigation, ils lui font hommage de la plus riche partie de leur butin (2).

Il était difficile que sur les devoirs entre époux, Xénophon pût ajouter aux exhortations de Socrate que nous avons rapportées (3), et qui sont si nouvelles pour son temps et peut-être pour le nôtre. Il est cependant remarquable que malgré la coutume des Perses qui, selon Hérodote (4), avaient, comme tous les peuples de l'Orient, plusieurs femmes légitimes et un plus grand nombre de concubines, Xénophon ne donne qu'une seule femme à Cyrus. Nous le voyons préconiser la fidélité conjugale par l'exemple de Panthée, qui résiste aux sollicitations d'un vainqueur transporté d'amour pour elle, et qui se donne

(1) *Cyrop.*, IV, 2.
(2) *Id.*, V, 5.
(3) Voyez *Mémoire sur Socrate*, p. 32 à 37.
(4) Liv. I, ch. 135.

la mort sur le cadavre de son époux. Il offre aussi un modèle du plus vif amour dans le mariage, lorsqu'il suppose que Tigrane, comme nous l'avons déjà vu, dit à Cyrus qu'il donnerait sa vie pour épargner l'esclavage à sa femme, et lorsqu'il ajoute, qu'après l'entrevue avec le jeune héros, comme l'un vantait son génie, l'autre sa modération, un troisième sa beauté et sa taille, Tigrane dit à sa femme : Et toi, que penses-tu de sa beauté ? — Je ne l'ai pas regardé, répondit-elle. — Qui donc as-tu regardé ? — Celui qui a dit qu'il donnerait sa vie pour m'épargner l'esclavage (1). Ce dernier trait est plein de grâce, et le roman moderne n'a rien inventé de plus délicat et de plus tendre surtout entre mari et femme.

Xénophon recommande de bien traiter les esclaves, mais on ne peut approuver le motif sur lequel est appuyé ce précepte. « Cyrus, dit-il, veillait à ce que ses esclaves ne fussent pas exposés à manquer de vivres, lorsqu'ils étaient employés à rabattre les animaux vers les chasseurs, et leur permettait d'emporter des aliments, ce qui était défendu aux hommes libres. Ceux-ci devaient vivre du produit de leur chasse. Lorsqu'on était en voyage, il ordonnait qu'on menât boire les esclaves comme les troupeaux. Lorsque venait l'heure du repas, il faisait arrêter la marche pour leur donner le temps d'apaiser leur faim, de sorte qu'ils l'appelaient leur père pour les soins qu'il leur donnait, et qui cependant n'avaient d'autre but que de les faire rester plus tranquillement dans l'esclavage (2). » Xénophon a sans doute voulu engager à la douceur envers les esclaves, en montrant que cette douceur était dans les propres intérêts du maître, mais on

(1) *Cyrop.*, III, 1.
(2) *Id.*, VIII, 1.

trouvera qu'il abuse ici de la thèse qui recommande la vertu par son côté utile; et l'on s'étonnera qu'il semble se contenter de cette bienveillance hypocrite, lui qui nous a transmis ce beau dialogue de l'*Économique*, où Ischomaque, par un sentiment de justice, traite ses esclaves en hommes libres, et s'ils sont honnêtes, les honore comme des gens de bien (1).

Au-dessus des devoirs envers la famille, s'élèvent les devoirs envers l'État. Ces derniers se divisent en devoirs des hommes privés et devoirs des hommes publics. Xénophon ne mentionne parmi les obligations des citoyens que le respect des magistrats, et il le fait enseigner dans les écoles (2).

Les devoirs des gouvernements, selon Xénophon, sont de procurer le bien-être des citoyens, de cultiver leur intelligence, et de leur donner de bonnes mœurs. Platon et Xénophon, à l'exemple de leur maître Socrate, font d'un gouvernement une sorte d'instituteur des peuples; ils le chargent non-seulement de faire pratiquer, mais d'enseigner la morale. Telle n'est pas l'idée qu'on se forme d'un gouvernement dans les temps modernes; mais pour comprendre la pensée de Socrate et de ses deux disciples, il faut considérer qu'aujourd'hui la morale est sous la sauvegarde de la religion, que depuis le christianisme le sacerdoce s'est fait prédicateur et protecteur de la morale, et ce n'était pas là le caractère du sacerdoce dans l'antiquité. Cependant la transformation du sacerdoce ne serait pas une raison suffisante pour dispenser l'État de faire enseigner la morale.

Pour assurer le bien-être des peuples, Xénophon impo-

(1) *Mémoire sur Socrate.*
(2) *Cyrop.*, I, 3.

sait aux hommes publics l'obligation de connaître la science de la production et de la distribution des richesses, science que les modernes appellent *l'économie politique*. Il est intéressant de voir que le philosophe avait pressenti quelques récentes découvertes de cette science. Il s'élève contre l'habitude ancienne de laisser enfouies et improductives des sommes considérables d'or ou d'argent. Il suppose que la reine d'Arménie vient au-devant de Cyrus avec des trésors pour les lui offrir en remercîment de sa clémence envers le roi et le pays, et que Cyrus les refuse en lui disant : « Je ne fais pas le bien en vue de la récompense ; reine, remporte tes richesses et ne les remets pas au roi ton mari pour qu'il les enfouisse; mais emploie une partie de ces trésors à donner à ton fils le plus bel équipement pour la guerre, et avec le reste procure à tous les tiens le bien-être et les plaisirs qui sont l'ornement et le charme de la vie; qu'il vous suffise d'enfouir dans la terre les corps de ceux qui ne sont plus (1). »

Xénophon nous devance encore dans la découverte des bons effets de la divison du travail. « Cyrus, dit-il, envoyait des mets de sa table à ceux qu'il voulait honorer, et c'était non-seulement une distinction dont on était fier, mais un plaisir fort apprécié; et cela n'est pas étonnant : car de même que les différents arts sont mieux pratiqués dans les grandes villes, ainsi les mets sont mieux préparés dans le palais du roi. Dans les petites villes, le même ouvrier fait un lit, une porte, une charrue, une table, quelquefois une maison tout entière, et même il se trouve heureux si, en variant ainsi ses travaux, il peut avoir assez d'occupations pour vivre. Or, il est impossible que celui qui travaille à plusieurs ouvrages

(1) *Cyrop.*, III, 3.

les exécute avec un égal succès. Dans les grandes villes, le nombre de ceux qui ont besoin de chaque chose fait qu'un seul métier et quelquefois une fraction de métier suffit à nourrir le travailleur. L'un fait les chaussures des hommes, l'autre celles des femmes; il arrive même souvent que celui-ci coupe les cuirs et que celui-là les coud; qu'un troisième taille les parties d'une tunique et qu'un quatrième les assemble. Il est nécessaire que celui qui passe sa vie dans un travail limité y excelle. J'en dis autant du service de la maison. Le maître qui n'a qu'un serviteur pour faire le lit, dresser la table, pétrir le pain, préparer tantôt un mêts, tantôt un autre, ne doit pas se montrer difficile; mais dans une maison où celui-ci a pour tâche particulière de cuire les viandes, celui-là de les rôtir, l'un de faire bouillir le poisson, l'autre de le faire griller, un autre encore de faire des pains, non pas tous les pains, mais une seule espèce, il faut bien que chaque chose arrive à sa perfection (1). » On voit que Xénophon allait, comme Adam Smith, jusqu'à l'extrême division du travail.

On peut tracer les devoirs d'un gouvernement, abstraction faite de sa forme. En effet, que le pouvoir repose entre les mains d'un seul, de plusieurs ou de tous, les devoirs du gouvernement sont les mêmes : il doit assurer la meilleure condition possible aux citoyens pour la vie matérielle, intellectuelle et morale. Mais on peut agiter la question de savoir quelle est la forme la plus favorable à l'accomplissement des devoirs de l'État.

On trouve dans Xénophon deux formes de gouvernement : d'une part, celle qu'il attribue aux Perses avant Cyrus; de l'autre, celle qu'il fait établir par ce prince.

(1) *Cyrop.*, VIII, 2.

Parlons d'abord de la première : « Chez les Perses, dit-il, la loi commence à s'occuper de l'intérêt public, bien plus tôt qu'elle ne le fait partout ailleurs. Dans la plupart des autres États, on laisse chacun élever ses enfants comme il veut, et l'on permet aux hommes d'âge mûr de vivre à leur guise. On se borne à leur défendre de voler par ruse ou par violence, d'entrer de force dans les maisons, de battre injustement, de commettre l'adultère, de désobéir aux magistrats et autres choses semblables, et si quelqu'un enfreint cette défense, on lui inflige un châtiment. Mais les lois de la Perse préviennent le mal et s'occupent de disposer dès le principe les citoyens à ne commettre aucune action nuisible ou honteuse. Il y a chez eux une place publique appelée la *place libre*, où l'on a construit le palais du roi et ceux des autres magistrats. On en éloigne les marchés, les vendeurs et leurs cris bruyants et grossiers, qui pourraient troubler le bon ordre qu'observent les gens bien élevés. La place est divisée en quatre parties qui contiennent le palais de l'enfance, celui de la jeunesse, celui de l'âge mûr et celui de la vieillesse. Il est permis à tous les Perses d'envoyer leurs enfants aux écoles qui sont dans le palais de l'enfance; mais ceux qui peuvent nourrir leurs enfants sans rien faire sont les seuls qui usent de ce droit, et le nombre n'en est pas grand. Les enfants sont instruits dans la science de la justice; on les entend dire qu'ils vont à l'école apprendre la justice, comme chez les Athéniens ils disent qu'ils vont apprendre les lettres. Leurs maîtres passent une grande partie de la journée à juger leurs différends; car on voit chez eux, comme chez les hommes, des accusations de vol, de violence, de fraude, d'injure, etc. On punit les coupables et aussi ceux qui ont porté une fausse accusation. Il est une faute qui sème la haine entre les hommes et qui est

impunie devant les tribunaux, c'est l'ingratitude; elle est châtiée dans les écoles de l'enfance, parce qu'on y considère qu'elle engendre le mépris des dieux, des parents, de la patrie et de l'amitié. On enseigne aussi aux enfants le courage, la tempérance et le respect des magistrats. Ils y sont portés par l'exemple des vieillards qui, dans le palais voisin, pratiquent toutes ces vertus. Il n'est pas permis aux enfants de prendre leurs repas chez leur mère. Ils apportent de chez eux du pain, du cresson et un vase pour puiser de l'eau du fleuve. Ils se nourrissent sous les yeux du maître et au signal qu'il donne. Enfin on leur enseigne à manier l'arc et à lancer le javelot (1). »

On va voir que cette éducation de l'enfance est la base du gouvernement que Xénophon suppose chez les Perses avant Cyrus. Il ne faut pas oublier que cette classe de l'enfance, de laquelle doivent sortir les guerriers et les magistrats, ne comprend pas tous les enfants de la cité, mais seulement les fils des familles aisées, qui seuls peuvent vivre sans travail et briguer les fonctions publiques; car dans l'antiquité ces fonctions n'étaient pas salariées. Ceux de ces enfants, qui ont subi avec succès les épreuves qui leur sont imposées, passent à quinze ou seize ans dans la classe de l'adolescence. Cette classe est donc encore moins nombreuse que la précédente, puisqu'elle s'y recrute par des épreuves et des concours.

La classe de l'adolescence forme une troupe de guerriers armés à la légère. Elle est employée à la garde des palais et de la ville, et se tient tout le jour aux ordres des magistrats, pour la recherche des malfaiteurs, la poursuite des brigands et toutes les entreprises qui demandent de la force et de la légèreté.

(1) *Cyrop.*, I, 2.

Lorsque le roi va à la chasse, une partie de cette jeunesse l'accompagne, parce que la chasse est une image de la guerre, qu'elle accoutume à supporter le froid, le chaud et la fatigue, à faire de longues marches, à se servir de l'arc et du javelot, et à déployer du courage contre les animaux redoutables. On se nourrit du produit de la chasse; si l'on est obligé d'y employer deux jours, on dîne le premier, et l'on soupe le second, ne comptant ces deux journées que pour une seule; si la chasse n'a rien donné, on est réduit au cresson.

Ceux qui ont rempli toutes les conditions imposées par la loi aux adolescents, passent à vingt-six ans dans la classe de l'âge mûr, classe plus restreinte encore pour le nombre et qui comprend les guerriers pesamment armés ; les membres de cette classe sont aussi à la disposition des magistrats, mais pour les services qui demandent l'union de la prudence à la force. Ils ne se servent plus de l'arc et du javelot, comme les jeunes gens, mais des armes propres à combattre de près, de la cuirasse, du bouclier, de la hache et de l'épée.

A cinquante ans accomplis, on passe, après les épreuves convenables, dans la classe de la vieillesse, c'est-à-dire dans celle des juges et des promoteurs aux fonctions publiques. Cette classe, la moins nombreuse de toutes, ne combat pas hors du territoire de la patrie; elle reste dans ses foyers; elle juge les causes publiques et particulières; elle prononce les exclusions contre ceux qui n'ont pas rempli les devoirs imposés à chaque classe, et elle nomme à tous les emplois publics, en choisissant dans son sein les maîtres de l'enfance, et dans la classe de l'âge mûr les autres magistrats (1).

(1) *Cyrop.*, I, 2.

Supposez dans notre pays une grande école polytechnique où l'on entrerait dès l'enfance, d'où sortiraient des hommes qui rempliraient dans leur jeunesse les fonctions militaires, et qui, dans leur âge mûr, seraient aptes à occuper les autres fonctions sur la désignation d'un sénat, et vous aurez une idée du gouvernement que nous venons de décrire d'après Xénophon.

Quand on compare cette forme de gouvernement avec la république de Platon, l'on aperçoit au premier coup d'œil des différences qui s'évanouissent à un second examen. Platon divise les citoyens en quatre classes qui comprennent les artisans, les laboureurs, les guerriers et les magistrats. Il recrute les magistrats dans la classe des guerriers, comme Xénophon, mais il paraît interdire l'entrée de celle-ci aux artisans et aux laboureurs (1), comme dans notre ancienne monarchie la classe noble ou guerrière était fermée aux roturiers. Xénophon qui ne divise les citoyens que d'après l'âge et qui recrute chaque classe dans la classe précédente, paraît mieux observer les lois de l'égalité. Mais, comme il le fait remarquer lui-même, il n'y a que les citoyens assez riches pour vivre sans profession qui entrent dans les écoles du palais de l'enfance, et les artisans et les laboureurs ne semblent pas pouvoir user de ce droit. Les classes de l'enfance, de la jeunesse et de l'âge mûr, chez Xénophon, ne sont donc que des subdivisions de la classe guerrière de Platon; Xénophon, en faisant choisir les magistrats parmi les plus méritants de la classe de l'âge mûr, s'accorde avec Platon qui prenait les gardiens des lois dans l'élite de la classe guerrière (2). D'un autre côté, si quelque artisan ou laboureur pouvait, dans l'organisation de

(1) Platon, *La République*, trad. de M. Cousin, t. IX, p. 188

(2) Idem, *ibid.*, p. 182.

Xénophon, trouver le moyen d'envoyer ses fils aux écoles et de les faire admettre dans la classe de l'enfance, Platon établissait que les enfants qui se distinguaient par un rare mérite passaient dans une classe supérieure; il ne refusait donc pas tout à fait l'entrée de la classe guerrière aux enfants des laboureurs et des artisans (1). On arrive ainsi à reconnaître une certaine conformité entre les plans de Xénophon et de Platon, et cet accord des deux principaux disciples de Socrate permet de faire remonter jusqu'à leur maître l'idée de cette organisation politique, dont le caractère principal est de soumettre à des épreuves et à des concours la nomination à tous les emplois publics, et le passage d'une classe dans une autre.

Dans cette forme de gouvernement que Xénophon suppose chez les Perses avant Cyrus, le pouvoir du roi est, comme il le remarque lui-même, tempéré par l'élection des magistrats qui appartient à la classe des anciens. Mais dans le gouvernement que notre philosophe fait établir par Cyrus, il affranchit le monarque de cette entrave : non-seulement il lui remet le soin de faire la loi, mais encore le droit de nommer à toutes les charges publiques. On sait quelle est la réaction souvent immodérée, par laquelle nous nous écartons des désordres dont nous avons souffert. Xénophon et Platon, comme leur maître Socrate, dégoûtés des caprices de la mobile démocratie d'Athènes, ont porté un regard trop favorable peut-être sur l'aristocratie de Sparte ou la monarchie de la Perse, et nous allons voir un citoyen de la république d'Athènes inventer d'avance et d'un seul coup presque tous les ressorts que les gouvernements monarchiques

(1) Platon, *La République*, trad. de M. Cousin, t. IX, p. 189.

des temps modernes ont mis trois ou quatre siècles à réinventer après Xénophon.

Il fait ordonner par Cyrus que les grands du royaume se rendront chaque matin à la *porte* du palais (1) pour prendre les ordres du prince. Xénophon ajoute que cet usage est encore observé au moment où il écrit (2) et nous y voyons l'origine du nom de la *porte*, qui désigne en Orient ce que noùs appelons en Occident la *cour*, par souvenir du lieu où le seigneur recevait ses vassaux.

Xénophon fait encore exiger par Cyrus que tous les personnages opulents de la province la quitteront pour paraître au palais. Il pense que les riches qui vivent éloignés du monarque, ne peuvent que se plonger dans la débauche ou tramer de mauvais desseins. Ne retrouvons-nous pas ici les efforts de nos rois pour attirer à leur cour la principale noblesse de la province et lui enlever son indépendance et son éclat particulier. Xénophon attache tant d'importance à cette précaution monarchique, qu'il feint que son héros ordonne quelques vexations contre les personnages importants qui refusent de quitter la province, pour les forcer de venir demander justice au prince, et pour les retenir auprès de lui (3). Xénophon fait instituer par Cyrus des préposés à la perception des impôts, à la garde du trésor, au payement des dépenses, à la surveillance des travaux publics, et il établit une hiérarchie dans toutes les branches de l'administration. De même, dit-il, que si le commandant en chef veut donner un ordre à l'armée, il ne s'adresse

(1) Ἐπὶ τὰς θύρας.
(2) *Cyrop.*, VIII, 1.
(3) Idem, *ibid.*

qu'aux généraux, ainsi le prince n'a besoin que de conférer avec quelques chefs de l'administration, et il lui reste plus de loisir pour la surveillance générale (1). On reconnaît, dans tous ces plans de l'Athénien, cette concentration de tous les services publics, qui ne s'est formée que lentement dans les États modernes. Il justifie par de bonnes raisons l'institution d'une armée permanente, institution qui était tout à fait inconnue chez les Grecs.

L'armée permanente, dit-il, est nécessaire pour protéger les gens de bien, empêcher les malfaiteurs, défendre les travailleurs, garder les propriétés, et enfin surveiller, prévenir ou repousser les entreprises de l'ennemi. Les pays voisins demeurent en paix avec le prince qui possède une armée permanente, et les citoyens payent avec plaisir les dépenses nécessaires pour entretenir une force si utile aux particuliers et à l'État (2).

L'auteur change l'ancienne organisation de l'armée chez les Perses, dans laquelle les *Homotimes*, espèce de seigneurs égaux les uns aux autres, se faisaient suivre à la guerre chacun de trente vassaux (3), et il substitue à cet ordre féodal la levée des soldats par le roi et l'avancement régulier de grade en grade, comme dans notre armée moderne (4). Il recommande au prince de veiller à l'approvisionnement des troupes, de leur accorder des gratifications et de gagner le cœur des soldats en les traitant comme des amis, et en s'inquiétant de leur misère et de leurs périls (5). Il veut que le roi reçoive à sa table les généraux, les officiers, même les simples soldats et

(1) *Cyrop.*, VIII, 1.
(2) Hiéron, X.
(3) *Cyrop.*, I, 5.
(4) *Id.*, II, 1.
(5) *Id.*, I, 6.

quelquefois une compagnie tout entière, lorsqu'elle a mérité cette récompense; car, dit-il, il vaut mieux exciter le zèle de ceux qu'on emploie par les bons traitements que par la rigueur (1). Enfin, ajoute-t-il, le prince doit savoir le nom de tous ses officiers; il va lui-même visiter les blessés, et s'informe si on leur rend tous les soins nécessaires (2).

Cyrus envoie des satrapes pour administrer les provinces conquises; mais dans la crainte que ces gouverneurs, enorgueillis de leurs richesses et de la multitude qu'ils ont sous leurs ordres, ne soient tentés de s'affranchir, il établit dans le même province des commandants militaires qui reçoivent directement les ordres du prince (3). C'est ainsi que, dans nos grands États, on a divisé la puissance civile et la puissance militaire, en leur donnant une action indépendante l'une de l'autre et en mettant les rênes de toutes deux dans la main puissante du pouvoir central.

Xénophon approuve même la police secrète que, selon Hérodote (4), Dejocès, le premier roi des Mèdes, avait établie dans ses États. Il fait imiter cet exemple par Cyrus : « La générosité de ce prince, dit-il, envers ceux qui lui apportaient des avis importants, excitait à observer et à écouter tout ce qui pouvait l'intéresser, ce qui a donné lieu de dire que les rois de Perse ont beaucoup d'yeux et beaucoup d'oreilles (5). »

Si l'on excepte l'institution de la police secrète sur la nécessité de laquelle les avis sont partagés, tout le monde

(1) *Cyrop.*, II, 2 et 4.
(2) *Id.*, V, 3 et 4.
(3) *Id.*, VIII, 6,
(4) Liv. I, ch C.
(5) *Cyrop.*, VIII, 2.

reconnaîtra jusqu'ici dans Xénophon une grande aptitude au gouvernement des hommes et une grande fécondité d'invention administrative. Mais il est impossible de ne pas le blâmer hautement lorsqu'on le voit placer autour de son roi modèle une garde formée d'eunuques dont le prince se réserve le choix et le commandement. Ces hommes, dit-il, n'étant pas attachés à une famille, sont plus dévoués à leur maître, qui est la seule origine de leur fortune et le seul objet de leur affection (1). Le prince choisit parmi ces eunuques les généraux, les commandants des villes, les satrapes des provinces, et même les ambassadeurs, afin d'être plus sûr de la fidélité de tous ces personnages (2). L'auteur ajoute que pour maintenir partout la subordination, le roi affecte de récompenser plus libéralement l'obéissance immédiate, que les actions les plus brillantes et les plus périlleuses qui se font attendre (3).

Il est curieux de voir un républicain d'Athènes se plaire à organiser le palais du monarque. Il rapporte à Cyrus l'usage qu'avaient les rois de Perse de distribuer aux courtisans de riches vêtements, des bracelets et des colliers précieux, des chevaux magnifiques avec des freins d'or, genre d'ornement qui n'était permis qu'à ceux qui le tenaient du roi. Le prince, dit-il encore, envoie aux grands personnages des mets de sa table et il leur décerne par honneur le titre de cousin (4). Nous avons vu nos rois imiter ce dernier exemple. Ce n'est pas tout encore. L'Athénien ajoute : les princes doivent non-seulement l'emporter sur les autres par le mérite,

(1) *Cyrop.*, VII, 5.
(2) *Id.*, VIII, 1.
(3) Idem, *ibid.*
(4) *Id.*, VIII, 2.

mais encore déployer un peu de charlatanisme (1); en conséquence Cyrus avait adopté l'habillement médique et avait engagé ses courtisans à l'imiter, parce que l'ampleur de ce vêtement pouvait cacher les défauts du corps et permettre de glisser dans la chaussure de quoi hausser la taille. Il trouvait que le fard ajoutait à l'éclat des yeux, il recommandait aux personnes de sa suite de garder ce maintien sérieux et digne, qui accroît le respect de la multitude (2). Quant à lui, il portait l'accoutrement de son aïeul Astyage, une robe de poupre, des bracelets, et chose bizarre, une chevelure artificielle (3). Avec ces amples vêtements, ce fard et surtout cette coiffure artificielle, Cyrus nous apparaît comme le précurseur de Louis XIV, et Xénophon comme son grand maître des cérémonies.

On peut considérer Xénophon comme l'instituteur des royautés modernes: elles lui ont emprunté non-seulement le bon ordre dans la perception de l'impôt et dans l'administration des finances, la concentration du pouvoir civil et du pouvoir militaire, la hiérarchie et l'avancement graduel dans toutes les fonctions publiques, héritage qui méritait d'être recueilli, mais aussi, la pompe et l'étiquette de la cour, les charges de la maison du prince, la grande écurie, la grande vénerie, etc., comme par une succession plus singulière encore, les empires de l'Occident ont adopté l'aigle d'or, que Xénopho voyait se déployer sur les étendards de la Perse et dont il rapportait l'invention à Cyrus (4).

(1) Γοητεύειν.
(2) *Cyrop.*, VIII, 1.
(3) *Id.*, 1 et 3.
(4) *Id.*, VII, 1.

Xénophon, dans la seconde forme du gouvernement qu'il nous dépeint, fait reposer tout le fardeau de l'État sur le monarque; il sent donc le besoin de lui prescrire des obligations rigoureuses. Le prince, dit-il, doit donner l'exemple de toutes les vertus, de la piété, de la tempérance, de la retenue, de la décence, de la justice, du désintéressement; il doit avoir horreur de tout profit illicite (1). Les dépenses du trésor royal doivent avoir pour objet l'intérêt public et non les plaisirs du roi. Un palais décoré avec magnificence lui fait moins d'honneur que les villes ornées de ports, de marchés, de temples, de portiques. Il faut que le monarque fasse prospérer les biens de ses sujets plutôt que les siens propres, et qu'il mette les citoyens en état d'envoyer aux jeux publics le plus grand nombre de chars et de chevaux, plutôt que de se réserver à lui-même cet avantage (2). Xénophon suppose que le roi détrôné de la Lydie reprochait à Cyrus de s'appauvrir par ses libéralités. Celui-ci envoie dire à ses amis qu'il a besoin d'argent, et ils lui offrent spontanément une somme beaucoup plus considérable que Crésus n'avait pu l'imaginer. Vous voyez, lui dit le roi de Perse, que mon argent me rapporte plus dans la bourse de mes amis que dans la mienne (3).

Le philosophe athénien demande encore que le prince charge les magistrats d'adresser les remontrances et d'infliger les châtiments, et se réserve l'avantage de décerner lui-même les récompenses (4). Les princes n'ont pas manqué de suivre ce précepte. Xénophon institue

(1) *Cyrop.*, VIII, 1.
(2) Hiéron, XI.
(3) *Cyrop.*, VIII, 2.
(4) Hiéron, IX.

des prix pour les chœurs de musique, la bonne tenue des armes, les exercices à pied et à cheval, les exploits dans les combats, et devançant les temps modernes, il fonde aussi des concours et des récompenses pour l'agriculture et l'industrie. Ces prix ont pour effet, dit-il, d'exciter beaucoup de citoyens à tourner leur attention vers les objets d'utilité générale. Mais il veut aussi qu'on récompense ceux qui se font remarquer par leur loyauté dans l'industrie et le négoce (1). Ce dernier conseil, un peu difficile à suivre dans la pratique, mériterait cependant qu'on cherchât les moyens de le mettre à profit.

A ces conditions, Xénophon promet le bonheur au monarque. Il sait bien qu'on pense d'ordinaire qu'il n'est pas de félicité sur le trône. Il fait dire lui-même à Hiéron que les princes ne peuvent aller où il leur plaît, qu'ils sont privés du spectacle des merveilles que le monde étale en dehors de leurs royaumes, qu'ils sont rassasiés des biens matériels, mais qu'ils ne goûtent ni l'amitié ni l'amour, parce qu'ils ne sont jamais certains de la sincérité des sentiments qu'on leur exprime, qu'enfin ils ne jouissent pas même en paix de leur puissance parce que les soldats qui en sont les appuis peuvent un jour les abandonner (2). Mais il fait répondre par Simonide que, si le prince donne l'exemple de la vertu, s'il travaille plus au bien-être de ses sujets qu'au sien propre, s'il songe à les enrichir plutôt qu'à gonfler ses trésors, s'il encourage tous les progrès utiles au bien général et surtout l'honnêteté et la loyauté, il pourra aller et venir à sa fantaisie, inspirer de véritables sentiments d'amitié et d'amour, et goûter le bonheur sans exciter

(1) *Hiéron.*, IX.
(2) *Id.*, I à VII.

l'envie, ce qui est le plus rare et le plus précieux des biens (1).

Tels sont, selon le philosophe, les devoirs du prince, et c'est la partie la plus importante de la jûstice. Après la justice viennent la bienfaisance, l'humanité, l'indulgence, le pardon. Xénophon montre Cyrus attentif à adoucir les effets de la guerre, à empêcher le pillage, à diminuer le nombre des prisonniers réduits en servitude, à laisser aux époux leurs femmes et leurs enfants. Les Égyptiens, auxiliaires de son ennemi, aiment mieux mourir que de reculer; Cyrus, admirant leur courage et affligé de voir périr ces braves gens, fait retirer ses troupes et cesser le combat (2). Il est bien plus doux, dit le héros, de l'emporter sur les hommes par les actes de la philanthropie (3) que par ceux de la guerre. Il faut se distinguer non en faisant du mal aux hommes, mais en leur faisant du bien (4).

Un jour, Cyrus étalant ses richesses aux yeux de ses amis leur tient ce discours: « J'ai vu des hommes qui voulaient paraître plus riches qu'ils n'étaient, pour se donner l'apparence d'une meilleure condition; mais quand on paraît opulent et qu'on ne traite pas ses amis en proportion de sa richesse, on n'arrive qu'à passer pour avare. Il y en a d'autres qui s'efforcent de cacher ce qu'ils possèdent, et ceux-là ne font pas non plus leur devoir, car leurs amis, ignorant l'état de leur fortune, ne peuvent leur demander de soulagement dans le besoin. Il est d'un homme loyal de découvrir ses richesses, et de les employer à faire le bien. Je veux donc

(1) Hiéron, IX à XI.
(2) *Cyrop.*, VII, 1, 2.
(3) Φιλανθρωπία.
(4) *Cyrop.*, VIII, 4.

vous montrer ce que je possède, afin que vous ne regardiez pas ces trésors comme miens, mais comme vôtres; car je les amasse, non pour les consommer tout seul, mais pour avoir de quoi récompenser ceux qui font bien et soulager ceux qui souffrent (1). » On n'a pas mieux, dans les temps modernes, tracé les devoirs de la charité.

Cyrus ayant reçu sa part de butin, dit à ceux qui l'entourent : « Je prends avec plaisir ce que vous me donnez, mais je le tiens à la disposition de ceux qui en auront besoin. » Un Mède, ami des muses, lui répond : « J'ai entendu hier soir, Cyrus, les musiciennes qui te sont échues en partage; si tu m'en donnais une, j'aurais plus de plaisir au camp que dans mes propres foyers. — Je te la donne, dit Cyrus, et je te suis plus reconnaissant de ce que tu me la demandes, que tu ne dois l'être de la recevoir; tant j'ai soif de charité (2). »

Le pardon des fautes, surtout celles dont nous mourons victimes, est encore plus difficile à pratiquer que la bienfaisance. Xénophon recommande ce pardon par l'exemple d'un jeune homme injustement condamné à mort. Ce jeune homme, ami du fils du roi d'Arménie, lui dit en mourant : « Ne t'irrite point contre ton père, car il agit par ignorance et sa faute est involontaire (3).»

On se rappelle cet Araspe que Cyrus avait chargé de garder la belle Panthée, et qui, malgré son assurance, avait succombé aux charmes de sa captive. Le prince lui envoie d'abord Artabaze, qui le traite durement, l'accuse d'avoir attenté à un dépôt sacré, lui reproche son impu-

(1) *Cyrop.*, VIII, 4.
(2) Οὕτως ἐγὼ διψῶ χαρίζεσθαι. — *Cyrop.*, V, 1.
(3) *Cyrop.*, III, 1.

deur, son injustice, au point qu'Araspe, fondant en larmes, se sent couvert de honte et tremble d'être sévèrement puni par Cyrus. Le prince le fait venir et, lui parlant sans témoin : « Rassure-toi, lui dit-il, je sais que les dieux eux-mêmes sont vaincus par l'amour, et quels tourments il inflige aux hommes qui passent pour les plus sages. Je n'ai pu encore gagner sur moi de demeurer indifférent au spectacle de la beauté; c'est moi d'ailleurs qui suis la cause de ta faute, moi qui t'ai enfermé avec ce fléau irrésistible. » — « O Cyrus, reprend Araspe, je te retrouve ce que tu es toujours : doux et compatissant pour les fautes humaines, tandis que les autres m'avaient accablé sous le poids de la douleur. Je sens maintenant que j'ai deux âmes; c'est une philosophie que vient de m'apprendre ce sophiste d'amour; car une seule ne pourrait à la fois être bonne et mauvaise, De nos deux âmes, l'une veut le bien et l'autre le mal. La bonne à laquelle tu viens de prêter secours, l'emportera désormais en moi sur la mauvaise (1). » C'est ainsi que le pardon relève souvent un cœur abattu sous le poids de sa faute, et nous faisant retrouver l'estime de nous-mêmes dans l'estime d'autrui, nous remet sur la bonne route avec plus d'efficacité que la rigueur et les châtiments.

Il nous reste encore à examiner de quels éléments Xénophon compose la piété et la religion de son héros. Nous avons vu que Socrate n'avait été novateur dans la religion de son temps que par le caractère de perfection qu'il attribuait à la divinité, par la discrétion qu'il recommandait aux hommes dans leurs prières, et par ces voix mystérieuses qui, disait-il, donnaient des avertissements

(1) *Cyrop.*, VI, 1.

salutaires à ceux qui savaient les écouter. Sans s'expliquer sur la nature de la divinité invisible et parfaite qu'il adorait, il ne s'était pas prononcé expressément contre la pluralité des dieux, et il n'avait rien changé dans le culte établi. Xénophon suit son exemple : il nous représente Cyrus observant à peu près le culte des Perses te qu'il est décrit par Hérodote ; sacrifiant à Jupiter, sur les lieux élevés, sans temples, sans autels ni statues, mais avec l'assistance d'un Mage, dont la présence est nécessaire pour sanctifier le culte. Cyrus offre aussi des sacrifices au soleil, au feu, et à la terre (1). Hérodote avait nommé de plus, parmi les dieux des Perses, la lune, l'eau, les vents, et avait ajouté qu'ils y joignirent plus tard la Vénus céleste ou Uranie, qu'ils nommèrent Mithra. Ils l'avaient emprunté, disait Hérodote, des Assyriens, qui l'appelaient Mylitta, et des Arabes qui la nommaient Alitta (2). Xénophon fait jurer un parent de Cyrus, Artabaze, par Mithra, dont il fait un dieu (3); mais il ne met jamais ce nom dans la bouche de son héros, ni celui de la lune, de l'eau ou des vents. Cyrus, après avoir invoqué Jupiter, le Soleil, la Terre, se contente d'ajouter : et tous les autres dieux de la patrie (4). Mais s'il omet quelques dieux des Perses, il introduit quelques divinités grecques, telles que la déesse Vesta et les héros protecteurs du pays, dont Hérodote ne fait pas mention parmi les dieux adorés en Perse (5), il invoque une fois Mars et une autre fois Vulcain (6). Mais les dieux favoris de Xéno-

(1) Hérodote, I, 131 ; *Cyrop.*, I, 6 ; III, 3 ; VII, 5 ; VIII, 3 et 7.
(2) Hérodote, I, 131.
(3) Μὰ τὸν Μίθρην. — *Cyrop.*, VII, 5.
(4) *Cyrop.*, I, 6 ; III, 3 ; VII, 5.
(5) *Id.*, I, 6 ; III. 3 ; VIII, 3.
(6) *Id.*, VII, 1 et 5.

phon sont Jupiter et Vesta. Jupiter était le dieu qui avait chez les Grecs le plus d'attributs moraux : il était le protecteur des lois, du serment et de l'hospitalité ; et Vesta qui représentait pour les uns la stabilité du monde, pour les autres le feu incréé, était pour tous la déesse de la pureté et de la chasteté. On remarquera que ces dieux sont aussi les préférés de Platon, qui, dans les *Lois*, élève, au milieu de la ville, une citadelle consacrée à Vesta et à Jupiter (1). Il est probable que ces deux divinités étaient celles que Socrate nommait le plus souvent, puisque ses deux disciples s'accordent dans cette préférence.

Xénophon, sans rien innover dans le fond du culte, l'épure par le choix qu'il fait des divinités et par le mépris qu'il professe pour les devins : « Il faut, dit-il, apprendre à interpréter soi-même les signes de la volonté des dieux, et se passer des devins qui sont souvent trompeurs (2). »

Il cherche aussi à éclairer la piété des hommes : « Un moyen efficace, dit-il, de s'assurer la protection des dieux, c'est de ne pas attendre le malheur pour les invoquer, mais de les honorer surtout dans la prospérité (3). » Puis réglant comme Socrate les prières qu'il faut adresser aux dieux, « il n'est pas permis, ajoute-t-il, de demander aux dieux la victoire dans la course à cheval, si l'on n'a pas appris l'équitation, ni l'avantage sur les archers, quand on ne sait pas tirer l'arc, ni une navigation heureuse, si l'on ne sait pas naviguer, ni une abondante récolte, si l'on n'a pas semé, ni une glorieuse fin de la guerre, si l'on n'a pas pris les meilleurs moyens de combattre. Tous ces

(1) *Les lois*, trad. de M. Cousin, t. VII p. 295.
(2) *Cyrop.*, I. 6.
(3) Idem, *ibid.*

vœux sont contraires à l'ordre établi par la divinité; ceux qui les forment doivent être refusés, comme ceux qui demandent un office contraire à la loi... Les dieux savent mieux que nous ce qui nous convient, et souvent nous avons formé des vœux dont l'accomplissement a causé notre perte (1). » On reconnaît ici les paroles mêmes de Socrate (2). Xénophon emprunte aussi à son maître comme nous l'avons déjà vu, la croyance aux voix divines qui avertissent les hommes; mais au lieu de dire comme Socrate à ceux qui ne les entendaient pas, qu'ils ne savaient pas les écouter, il répond que si la divinité ne donne pas d'avertissements à tous, c'est qu'elle n'est pas forcée d'accorder à tous la même faveur (3). Socrate faisait tous les hommes égaux devant Dieu; Xénophon, comme Bias, que nous avons cité, devançant la plus étroite interprétation de la doctrine de la grâce, établit jusque dans le ciel la partialité et la faveur. Dans un autre passage cependant, le philosophe regarde la piété comme la meilleure garantie des bonnes mœurs et le plus sûr moyen de s'attirer les bienfaits des Dieux (4). Il accorde donc alors quelque efficacité au mérite de l'homme et revient à une plus saine intelligence des vérités religieuses.

Résumons en peu de mots la morale qui découle de la Cyropédie et du Hiéron. Si l'on excepte l'indulgence pour le suicide et une restriction capricieuse des bienfaits de la divinité, les préceptes de Xénophon peuvent être considérés comme un heureux développement de la morale de Socrate. Pour lui, comme pour son maître, la

(1) *Cyrop.*, I, 6.
(2) Voyez notre *Mémoire sur Socrate*, p. 64.
(3) *Cyrop.*, I, 6.
(4) *Id.* VIII, 1.



culture de l'esprit consiste surtout dans la théorie et la pratique de la vertu; on peut et l'on doit enseigner la morale comme on enseigne toute autre science.

Il nous demande d'observer la tempérance, de nous rendre insensibles aux charmes de la table, de nous contenter de pain et de cresson, ce qui fournit la plus délicieuse nourriture lorsque l'appétit et la sobriété l'assaisonnent; de ne pas nous exposer aux séductions de la beauté, surtout lorsqu'on est chargé des intérêts publics. Un lit de feuillage sous la voûte des cieux vaut mieux, dit-il, pour un homme endurci à la fatigue que la couche la plus moelleuse dans le palais le plus somptueux. Il enseigne qu'au delà du nécessaire la richesse est un embarras et une source d'inquiétude; qu'il importe peu que notre dépouille mortelle soit ensevelie dans un cercueil d'or; qu'elle est destinée à se dissoudre et que l'âme seule est immortelle; que le calme de l'esprit doit paraître dans la tranquillité du corps; qu'il ne faut pas se laisser aller aux éclats d'un rire excessif ou d'un geste immodéré. Xénophon pense comme Périandre, que le calme est une beauté.

Sur le courage, il prescrit de ne pas se laisser abattre ni par les souffrances du corps ni par les douleurs de l'âme; de poursuivre la route où le devoir nous engage, malgré la pierre qui nous frappe à la tête; de supporter les injustes accusations et de regarder tranquillement les approches de la mort qui nous enlève à ceux que nous aimons.

Sur la justice il exige que nous respections non-seulement la propriété et la femme d'autrui, mais encore l'amour-propre du prochain, son honneur, sa délicatesse et sa pudeur; que nous témoignions à nos parents la plus tendre reconnaissance et la déférence la plus complète;

que l'époux brave la mort pour défendre sa femme, et que l'épouse se conserve pure au péril même de sa vie; que les chefs des États ne fassent point de guerre, de conquête, n'exterminent pas leurs ennemis vaincus, ne pillent pas les villes, ne réduisent pas les peuples en esclavage, ne les énervent pas par une éducation efféminée; qu'ils traitent leurs alliés comme leurs propres sujets; qu'ils favorisent la circulation des richesses et la division du travail; qu'ils établissent une éducation publique dont le principal objet soit la morale; qu'ils soumettent à des épreuves, le passage des citoyens d'une classe à l'autre e la nomination aux fonctions publiques; qu'ils instituent, dans l'administration civile, une hiérarchie semblable à celle de l'armée, et que l'avancement ait lieu de grade en grade, sans acception de naissance ou de richesse, selon l'honnêteté et le talent, qu'enfin le monarque donne l'exemple de l'activité et de la vertu, enrichisse ses sujets plutôt que lui-même, et encourage par de justes récompenses les progrès de l'agriculture, de l'industrie, des arts, et surtout de l'honnêteté.

En ce qui touche la bienfaisance, Xénophon met la philanthropie (c'est le mot qu'il emploie) au-dessus de la gloire militaire, parce que la seconde se distingue en faisant du mal, et la première en faisant du bien; il veut qu'on se relâche de ses droits, qu'on laisse faire aux autres la part du butin, qu'on tende la main à son ennemi vaincu, et qu'on le relève jusqu'à soi en feignant d'avoir besoin de ses conseils, qu'on emploie ses richesses au bien-être d'autrui, que loin de les cacher, on les montre, pour encourager les demandes de ceux qui souffrent; qu'on ne fasse pas le bien en vue de la récompense; qu'on ait soif d'obliger, qu'on ait de la reconnaissance envers celui qui nous demande un service, qu'on soit indulgent

pour les fautes d'autrui, parce que le pardon est plus salutaire au coupable que le châtiment.

Quant à la piété, Xénophon comme Socrate respecte les formes de la religion de son pays, mais il choisit parmi elles; il s'adresse à Jupiter, à Minerve, à Vesta, non à Vénus, à Mars ou à Mercure; il se délivre de l'intermédiaire des devins, il étudie lui-même les avertissements de la divinité, pour se tenir dans une plus étroite communication avec elle; il n'attend pas l'adversité pour se souvenir des dieux; c'est surtout dans la prospérité qu'il les honore; il ne leur adresse pas de prière qui contrarie l'ordre des lois universelles; il ne désigne pas les biens qu'il demande, et laisse aux dieux le choix de leurs aveurs. Persuadé que la piété et la vertu sont les meilleurs moyens de s'attirer leur bienveillance, il ne s'enorgueillit pourtant pas de son mérite; et s'il n'a jamais enflé ses pensées au delà de ce qui convient à un mortel il remercie les dieux de lui avoir inspiré cette modération.

Tels sont les enseignements que nous donne Xénophon guidé par Socrate. On ne les trouvera pas indignes d'être remarqués à côté des leçons du maître.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES



